W. D. ROSS

# ARISTÓTELES

Segunda edición

EDITORIAL CHARCAS BUENOS AIRES






Traducción de Diego F. Pró

Bibliografía actualizada por Osvaldo N. Guariglia.

Título del original en inglés

ARISTOTLE

## Indice







## Nota de la versión digital:

Este documento utiliza fuentes SPionic para representar aquellas palabras griegas cuya acentuación así lo exige; ejemplo:

πάντων ὑμῶν ἢ τῶν ἠκροαμένων

(si el texto inmediato superior, no se ve en caracteres griegos, Ud. no tiene instalada la fuente SPionic)

Dichas fuentes (SPionic) se proveen en el archivo .zip, junto con el presente documento. Las mismas deben ser instaladas desde el panel de control de windows.

## Una aclaración sobre las notas a pie de página:

En el siguiente ejemplo:

[1] 7 *An. Pr.* 47 a4; An. *Post.* 91 [b]13, etc.

el primer número (1), es el pie de página de este documento digital; el inmediato próximo (7), corresponde a la numeración de pie de página del texto original; el mismo se ha conservado ante la posibilidad de referencias a los mismos, desde otros puntos del documento.

# PREFACIO

Se podrían escribir sobre Aristóteles varios tipos de libros, todos igualmente interesantes para quienes los escribieran, y quizá no desaprovechabas para quienes los leyeran. En uno se podría mostrar cómo casi todo su pensamiento es un mosaico de materiales que provienen de sus predecesores, aunque transformados por la fuerza de su genio en un sistema de sorprendente originalidad. En otro se podría trazar el desenvolvimiento cronológico de su pensamiento: es lo que ha hecho recientemente, con notable éxito, el profesor W. Jaeger, en un libro al cual yo debería mucho más de lo que le debo si hubiera llegado a mí antes que el mío estuviera en prensa. En un tercer tipo de libro se podría seguir la profunda influencia que, durante siglos. Aristóteles ha ejercido en la filosofía. No me he propuesto ninguna de estas tareas, pero me he aplicado a hacer una exposición de los principales elementos de su filosofía, tal como se nos ofrecen en sus obras. No he querido ponerme en crítico de esta filosofía. Si es verdad que "die Weltgeschiclite ist das Wellgericht" [1], es más verdadero aun que la historia de la filosofía constituye una crítica implícita de todos los sistemas filosóficos anteriores. Esto, que es verdad en Aristóteles, se ha convertido en parte integrante, y no pequeña, de la herencia de iodo hombre culto, Lo que hay de falso en esta filosofía ha sido poco a poco rechazado, circunstancia que torna ahora casi superflua la crítica explícita.

Mi mayor reconocimiento es para los maestros de quienes he aprendido la mayor parte de lo que sé sobre Aristóteles: a Mr, R. P. Hardie y al profesor F. A. Smith. Debo expresar igualmente mi gratitud al teniente coronel A. S. Farquharson, que revisó las pruebas e hizo algunas sugestiones valiosas. Entre los libros de publicación reciente que me han sido de gran utilidad, citaré: Die Syllogistik des Aristóteles, del profesor H. Maier; Introduction a la physique aristotélicienne, del profesor A. Mansión, y la edición hecha por el profesor H. H. Joachim del De generatione et corruptione.

W. D. Ross
15 de setiembre de 1923.

[1] 1 *La Historia Universal es el Juicio Final.* (N. del T.)





## PREFACIO A LA SEGUNDA EDICION EN INGLES

Al aparecer esta edición revisada deseo expresar mi gratitud al profesor H. H. Joachim por los amplios y cuidadosos coméntanos a la primera edición que tuvo a bien enviarme, así como al difunto profesor W. Rhys Roberts y a Mr. H. W. B. Joseph por algunas valiosas sugerencias. Espero que esta edición haya mejorado considerablemente con sus sugestiones y las de varios críticos.

## PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN

## EN INGLÉS

En esta edición se efectuaron más correcciones y he puesto la bibliografía al día. Para conveniencia de los lectores he añadido una lista de las abreviaturas empleadas en este libro para señalar los títulos de las obras de Aristóteles.

PREFACIOS

## PREFACIO A LA CUARTA EDICIÓN EN INGLÉS

Se han hecho nuevas correcciones en esta edición y la bibliografía ha sido puesta al día.

## PREFACIO A LA QUINTA EDICION EN INGLÉS

La bibliografía ha sido nuevamente puesta al día en esta edición.

## ABREVIATURAS

An. Post. = Analytica posteriora.
An. Pr. = Analytica priora.
Cat. = Categoriae.
De An. = De anima.
De Gen. et Corr. = De generatione et corruptione.
De Int. — De interpretatione.
De Juv. = De juventute.
De Mem, = De memoria.
De Resp. = De respiratione.
E. E. = Ethica eudemia.
E. N. = Ethica nicomachea.
C. A. = De generatíone animalium.
H. A. = Historia animalium.
I. A. = De incessu animalium.
M. A. = De motu animalium.
Met. = Metaphysica.
Meteor. = Meteorologica.
P. A. = De partibus animalium.
Phys. = Physica.
Poet. = Poetica.
Pol.= Politica.
Rhet. = Rhetorica.
Soph. El. = Sophistici elenchi.
Top. = Topica.





# CAPÍTULO I - VIDA Y OBRAS

## LA VIDA DE ARISTÓTELES [2]

Aristóteles nació en 384 antes de Cristo, en la pequeña dudad de Estagira, la moderna Stavró, en la costa noreste de la península de Calcidia. Se ha tratado de descubrir a veces [3] en su carácter una tendencia ajena al espíritu helénico y atribuírsela a sus orígenes septentrionales. Pero Estagira era, en el pleno sentido de la palabra, una ciudad griega, colonizada por Andros y Calcis, y que hablaba una variedad del dialecto jónico. Su padre, Nicómaco, pertenecía al clan o corporación de los Asclepiades, y parece probable [4] que su familia haya emigrado de Mesina en el siglo VII u VIII. La familia de su madre, Festis, era originaria de Calcis, donde, en sus últimos días, Aristóteles encontró un refugio contra sus enemigos. Su padre era médico y amigo de Amintas II de Macedonia, y es posible que una parte de la infancia de Aristóteles haya transcurrido en Pela, la ciudad real. Es razonable relacionar el interés de Aristóteles por la ciencia física, y sobre todo por la biología, con su descendencia de una familia de médicos. Galeno nos dice [5] que las familias Asclepiades hacían aprender a sus hijos la disección, y es posible que Aristóteles haya tenido alguna práctica en esta materia. Más aun, debe de haber ayudado a su padre en el ejercicio de la cirugía, y este es problamente el origen de la leyenda que lo acusa de charlatanismo. Sus padres murieron cuando Aristóteles era todavía niño, y tuvo como tutor a un pariente llamado Proxeno, a cuyo hijo Nicanor adoptó más tarde.

A los dieciocho años entró en la escuela de Platón, en Atenas, donde permaneció durante diecinueve años, hasta la muerte de aquél. No es necesario suponer que fuera una atracción particular hacia la filosofía lo que

---

[2] [1] La principal autoridad para el estudio de la vida de Aristóteles es Diógenes Laercio (de los comienzos del siglo III (d.C.). Alguna información se encuentra en la primera carta de Dionisio de Halicarnaso (*fl.* 30-8 a. C.) a Ameo. Todas las otras biografías antiguas son neoplatónicas o bizantinas. La cronología de Diógenes se apoya en su mayor parte en la autoridad de Apolodoro de Atenas (*fl.* 144 a. C.)

[3] [2] Bernays y G. von Humboldt.

[4] [3] Cf. Wilamowitz-Mollendorff, *Aristoteles und Athen, I,* 311.

[5] [4] *Anatom. Administr., ii,* I, vol. ii, 280 K.

lo vinculó a la Academia; iba buscando allí simplemente la mejor educación que Grecia podía ofrecer. Cualquiera haya sido el motivo que lo unió a esta escuela, es evidente que la filosofía de Platón ejerció sobre su vida una influencia decisiva. Era imposible que un espíritu tan poderoso como el suyo aceptara implícitamente todas las doctrinas de Platón. Gradualmente, Aristóteles percibió graves diferencias en puntos importantes. Pero, a diferencia de sus obras científicas, no hay una página en sus obras filosóficas que no lleve el sello del platonismo. Aun cuando ataca tal o cual doctrina platónica particular, se coloca entre aquellos a quienes critica y les recuerda sus principios comunes.[6] Como otros grandes hombres de la Antigüedad, no escapó a los calumniadores. Fue acusado más tarde de conducta insolente hacia Platón. Durante algún tiempo fue favorito de Platón y lo llamaban "el lector" por excelencia, y la "inteligencia de la escuela". Más tarde, cuando sus puntos de vista comenzaron a divergir, sus relaciones se volvieron menos cordiales. Pero, mientras Platón vivió, Aristóteles se mostró miembro leal de la Academia. En un pasaje conocido [7] habla con delicadeza de la pena que le causa el deber de criticar amigos tan queridos para él como los de la escuela platónica.

No debemos suponer, sin embargo, que durante estos veinte años fuera simplemente un alumno. Estas escuelas de filosofía de la Antigüedad se componían de hombres unidos por un espíritu común y que tenían las mismas ideas fundamentales, pero que perseguían cada uno sus propias búsquedas con un espíritu de relativa independencia. En particular, se puede admitir la suposición de que durante estos años Aristóteles llevó sus estudios de ciencias naturales mucho más lejos de lo que podría haberlos llevado Platón o algún otro miembro de la escuela. Parece que tuvo cursos, pero quizá sólo de retórica, y en oposición a Isócrates. Es poco probable que haya estudiado con este último, pero su estilo fácil e igual, tan bien adaptado a la expresión exacta y sin redundancia, y con una dignidad a veces impresionante [8], permite suponer que se debe en gran parte a "este anciano elocuente", cuya influencia en el estilo griego y latino ha sido tan grande. No hay escritor (con excepción de Homero) que Aristóteles cite tan frecuentemente como a Isócrates en la Retórica, Pero, como Platón, despreciaba a Isócrates por la

[6] 5 Por ejemplo: *Met.* 990 b16.

[7] 6 *E. N.* 1096 11-17. *Cf. Pol.* 1265 10-12.

[8] 7 Por ejemplo en De Caelo, I, II; P. A. I; *Met. Λ*; *E. N. X; Pol.* VII, VIII





pobreza de su pensamiento y por haber colocado los éxitos oratorios por encima de la búsqueda de la verdad; y esto lo llevó en sus años juveniles a criticar al orador de una manera que produjo vivo resentimiento en la escuela isocrática. A este período pertenece probablemente cierto número de sus escritos perdidos, en los cuales expresa, en forma más o menos accesible al gran público, ideas filosóficas sin gran originalidad. Además, durante este período parece haber comenzado alguna de sus obras que han llegado hasta nosotros.

Cuando en 348-347 a. C. Platón fue sucedido por Espeusipo, que representaba las tendencias del platonismo que menos satisfacían a Aristóteles —en particular la tendencia a "transformar la filosofía en matemáticas"[9]—, Aristóteles sin duda no se sintió dispuesto a permanecer en la escuela, aunque aparentemente tampoco sentía ninguna vocación para fundar una escuela propia. Es posible, también, que la expresión de sentimientos antimacedónicos en Atenas después de la caída de Olinto y de la ruptura de la confederación griega, haya hecho de Atenas una residencia poco segura para un extranjero con relaciones macedónicas. Pero esta razón difícilmente podía afectar a Jenócrates, su colega de la Academia que lo acompaña cuando Aristóteles sale de Atenas. Cualesquiera fueran sus razones, aceptó una invitación de uno de sus antiguos condiscípulos de la Academia, Hermias, quien de la condición de esclavo se había elevado a la de tirano de Atarneus y Assos en Mysia, donde había reunido a su alrededor un pequeño círculo de platónicos. En este círculo, Aristóteles pasa unos tres años. Desposa a Pythias, nieta e hija adoptiva de Hermias, la cual le da una hija del mismo nombre y que parece haber muerto durante su última estada en Atenas. Después de la muerte de su mujer, entró en una unión permanente y afectuosa, aunque no legalizada, con una mujer originaria de Estagira, Herpyllis, y tuvo de ella un hijo, Nicómaco, de quien recibe su nombre la Ética a Nicómaco.

Al término de este período de tres años Aristóteles se traslada a Mitilene, en la cercana isla de Lesbos, No sabemos qué lo llevó allá, pero parece probable que fuera la invitación de Teofrasto, originario de la isla y su colega en la Academia, que le consiguió allí una residencia conveniente. A su estada en Assos, y más todavía a su estada en Mitilene, pertenecen muchas de sus investigaciones en el dominio de la biología: sus obras se refieren, con frecuencia notable, a los hechos de historia natural observados en las

[9] 8 *Met.* 992 32.

proximidades, y más particularmente en la laguna insular de Pyrrha.[10] Una referencia de Isócrates [11], que data de esta época, a los presuntuosos filósofos que se habían establecido en el Liceo, y que no lo habían tratado con suficiente respeto, se ha considerado como una alusión a Aristóteles junto con otros; si fuera así, Aristóteles debió de hacer en este período una visita a Atenas, de la cual sus biógrafos antiguos no habrían sabido nada. Pero esta conjetura no parece fundada. En 343-342, Filipo de Macedonia, que probablemente había conocido a Aristóteles como un muchacho de su misma edad, y que ciertamente oyó hablar de él a Hermias, lo invitó a tomar a su cargo la educación de Alejandro, entonces de trece años de edad. Aristóteles, deseando renovar sus antiguas relaciones con la corte macedónica y atribuyendo gran importancia a la educación de futuros soberanos, como podemos verlo en la Política, acepta la invitación. Esta situación le da influencia en la corte y le permite interceder sucesivamente a favor de Estagira, de Atenas y de Eresus, la ciudad nativa de Teofrasto, que lo había acompañado a Pela. Poco o nada se sabe de la educación que impartía a su distinguido alumno. La principal materia de su enseñanza probablemente sería Homero y los trágicos, cuyo estudio constituía el fundamento de la educación griega; y se dice que Aristóteles revisó el texto de la Ilíada para Alejandro. Pero su alumno estaba en edad de aprovechar una instrucción más avanzada. En particular Aristóteles debe ciertamente haber discutido con él los deberes del soberano y el arte del gobernante. Compuso para él una obra sobre la Monarquía, y otra sobre las Colonias, ambos temas de especial interés para aquel que había de ser el más grande de los reyes y de los colonizadores griegos. Podemos suponer que fue durante su estada con Alejandro —primero en Pela y después en el castillo real de Mieza, que se encuentra en los alrededores— cuando los temas políticos solicitaron especialmente la atención de Aristóteles, y concibió la idea de su gran colección de Constituciones, El genio de Alejandro no lo llevó a una vida de estudio sino de acción: a la dominación de Asia, contra la cual Aristóteles había puesto en guardia a Filipo, y a la fusión de la civilización griega con la civilización oriental, idea que era incompatible con la convicción de Aristóteles relativa a la incuestionable superioridad de los griegos sobre los bárbaros. Las relaciones entre los dos hombres parecen no haberse roto nunca por entero,

[10] [9] Otros lugares mencionados son Antandria, Arginusae, Lectum, Pordoselene, Proconnesus, Scamander, Sigeum, Xanthus, el Helesponto, el Propontis. *Cf.* Thompson, trad. de Hist., An., p. vii; id., *Aristotle as a Biologist*, 12.

[11] [10] *Panalhenaicus.* 18 *et sq. (N. del T.)*





pero no hay ningún indicio de intimidad entre ellos después que terminó el pupilaje de Alejandro con su designación como regente de su padre en 340. Es probable que Aristóteles se haya establecido luego en Estagira. No hay duda que, durante su estada con Alejandro, Aristóteles anudó las más durables de sus amistades macedónicas: su amistad con Antipater, designado bien pronto regente por Alejandro, durante la ausencia de éste en Asia y convertido por este hecho en el hombre más importante de Grecia.[12] En el año 335-334, poco después de la muerte de Filipo, Aristóteles volvió a Atenas, y entonces comienza el período más fecundo de su vida. Fuera de la ciudad, al nordeste, probablemente entre el monte Lycabettus y el Ilissus, se extendía un bosque consagrado a Apolo Lycius y a las Musas, que había sido lugar favorito de Sócrates.[13] Allí Aristóteles arrendó algunas casas [14] -como extranjero no podía comprarlas— y fundó su escuela. Todas las mañanas iba y venía paseándose con sus alumnos [15], en las galerías o entre los árboles, y discutía con ellos las cuestiones más abstrusas de la filosofía; después, por la tarde o por la noche, exponía las cuestiones menos arduas a un público más vasto. Una vieja tradición distingue así entre sus enseñanzas acroamáticas, destinadas a oyentes adelantados, y sus enseñanzas exotéricas, accesibles al gran público. La distinción es sin duda bastante fundada, pero, contrariamente a lo que se ha creído a veces, no alude a algo místico en sus discursos acroamáticos, como tampoco a algo práctico o económico en su enseñanza del gran público. Las materias más abstractas, como la lógica, la física y la matemática, exigían un estudio más profundo y no podían interesar sino a un pequeño número, mientras materias corno la retórica, la sofística o la política, respondían a demandas más generales y podían ser expuestas de manera más accesible.[16]

[12] [11] En su testamento Aristóteles dejó sus asuntos en manos de Antipater, pero esto parece que era meramente la forma común de invocar una protección legal.

[13] [12] Platón, *Euthyph.* 2 a; *Lysis*, 203 a; *Euthyd.* 271 a.

[14] [13] En el testamento de Teofrasto, Diog. Laert. V, 51, leemos acerca de τὸ μουσειον y τὸ ἱερόν (probablemente los templos de las Musas y de Apolo), y de una grande y una pequeña στοά o galería.

[15] [14] De donde el nombre de peripatéticos.

[16] [15] En J. *of P.* XXXV, 191-203, el Prof. Henry Jackson, basándose en las obras de Aristóteles, ha reconstruido algunos detalles interesantes de su sala de clase y de sus lecciones.

Aquí Aristóteles reunió probablemente algunos centenares de manuscritos y la primera gran biblioteca, modelo para las de Alejandría y Pérgamo. Reunió igualmente un gran número de mapas, y un museo de objetos para ilustrar sus lecciones, particularmente las de historia natural. Se cuenta que Alejandro le dió 800 talentos que le permitieron formar esta colección y que ordenó a todos los cazadores de fieras y de pájaros, y a los pescadores del imperio macedónico, que dieran cuenta a Aristóteles de todos los hechos de interés científico que observaran. La suma es sin duda exagerada, y el conocimiento que tenía Aristóteles de las más apartadas regiones del imperio no es como el que hubiera resultado de esas órdenes. Pero la leyenda posiblemente tenga algún fundamento en los hechos. Tenemos noticia de una constitución que Aristóteles había impuesto a su escuela, y según la cual, por ejemplo, cada miembro tomaría sucesivamente el gobierno durante diez años, lo cual podría significar, entre otras cosas, que cada uno durante ese tiempo había de dirigir los debates, sosteniendo tesis contra todos los que pudieran presentarse, según el método adoptado más tarde en las universidades medievales.[17] Se habla también de comidas comunes y de un banquete que tenía lugar una vez por mes, cuyo reglamento había sido redactado por Aristóteles. Pero sabemos muy poco de lo que se hacía en la escuela y de la división del trabajo que había adoptado. La composición de las lecciones, cuyas notas son las obras existentes de Aristóteles, pertenece probablemente a los doce o trece años durante los cuales dirigía el Liceo, y la reflexión e investigación implícitas en ellas, aun suponiendo que una parte del trabajo fuera hecha por los alumnos, indica una energía espiritual acaso sin par. Durante este tiempo Aristóteles fija las líneas esenciales de la clasificación de las ciencias en la forma que conservan todavía actualmente y lleva la mayor parte de ellas a un grado de desenvolvimiento más avanzado que el obtenido antes de él. En alguna de ellas, en lógica [18], por ejemplo, no tuvo predecesor —sus pretensiones en este punto son justificadas— y se puede decir que, durante siglos, no tuvo sucesor digno de él. Y, al mismo tiempo, por su interés en materias de orden práctico, como la ética y la política, su escuela ejerció sobre la vida ordinaria una influencia comparable a la de Sócrates o Platón, y muy superior a la que ejercen los estudiosos enclaustrados en la Academia de la misma época.

[17] 16 Blakesley, *Life of* Aríst. 63.

[18] 17 *Soph. El.* 183 b34-184 b3.



PSIKOLIBRO

A la muerte de Alejandro, en 323, Atenas se convirtió una vez más en centro de los sentimientos antimacedónicos, y las conexiones de Aristóteles con Macedonia lo hicieron sospechoso. Es posible que la hostilidad de las escuelas platónica e isocrática, lo mismo que la pasión política, hayan conspirado contra él. Sea lo que fuere, le hicieron una absurda acusación, basada en un himno y un epitafio que había escrito sobre Hermias. Resuelto a impedir que los atenienses "pecaran de nuevo contra la filosofía"[19], dejó la escuela en manos de Teofrasto y se refugió en Calcidia, fortaleza de la influencia macedónica. Aquí, en 322, muere de una enfermedad de la cual sufría desde hacía tiempo. Diógenes nos ha conservado su testamento, en el cual tuvo cuidado de insertar previsiones en favor de sus parientes, de asegurar a sus esclavos contra el peligro de ser vendidos y, poniendo en práctica una recomendación de la Política, de tomar disposiciones para la emancipación de algunos do ellos. Se tiende a veces a no ver en Aristóteles más que una inteligencia encarnada; pero su testamento prueba claramente que tenía una naturaleza agradecida y afectuosa.

Se sabe poco sobre su aspecto exterior y su manera de vivir.[20] Una tradición digna de creencia lo describe como calvo, de piernas cortas, los ojos pequeños, la palabra balbuciente, pero de notable elegancia en el vestir. La malevolencia de sus enemigos lo representaba como llevando una vida afeminada y como indulgente consigo mismo; lo que podemos razonablemente admitir, sobre la base de las opiniones expresadas por él mismo, es que no tenía hábitos ascéticos. Se nos dice, además, que tenía inclinación a la burla, que se manifestaba en la expresión de su mirada; y Diógenes Laercio cita algunas expresiones que testimonian su ingenio fácil.

## LAS OBRAS DE ARISTÓTELES

La obra literaria de Aristóteles puede dividirse en tres grandes secciones: la primera comprende las obras más o menos populares, que él mismo publicó; la segunda, memorias y colecciones de materiales para sus tratados científicos; la tercera, sus obras científicas mismas. Aparte de la Athenaion Politeia, todo el conjunto existente de sus obras, en la medida en que son

[19] 18 Ps. Ammonius, A*ristotelis Vita.*

[20] 19 Pero F, Studniczka en *Ein Bildnis des Arist*, (Leipzig, 1908) cree ver el retrato de Aristóteles en un grupo de estatuas que nos han sido conservadas, y da para ello buenas razones.

auténticas, forma parte de esta última categoría. Lo que sabemos de sus obras se basa en fragmentos que se encuentran en los autores antiguos y en tres listas que la Antigüedad nos ha dejado. La más antigua de estas listas es la de Diógenes Laercio (comienzos del siglo III d.C.).[21] Su lista comienza con diecinueve obras que parecen haber tenido carácter exotérico, la mayor parte de las cuales imitaban el estilo de las obras de Platón, en forma de diálogos. Estos diálogos parecen haber tenido carácter menos dramático que los primeros de Platón; pero no hay duda de que fueron escritos con mucho más cuidado literario que las obras que poseemos, y a ellas debe referirse Cicerón en su elogio sobre el flumen orationis aureum[22] de Aristóteles y la referencia de Quintiliano a su eloquendi suavitas.[23] Es natural suponer que Aristóteles se sirvió de esta forma de composición muy al comienzo de su carrera, cuando todavía era miembro de la escuela de Platón; y lo confirmamos en los títulos platónicos de algunos de sus diálogos: El político, El sofista, Menéxeno, El banquete, así como el carácter platónico de su contenido. Uno de los primeros de estos diálogos es probablemente aquel que lleva el título Sobre la retórica, que también se conoce con el nombre de Grylos. Grylos era el hijo de Jenofonte muerto en la batalla de Mantinea (362-361), y el diálogo no debe de haber sido muy posterior a esta fecha. Otro de sus primeros diálogos lleva el título de Eudemo, o Sobre el alma, el cual toma su nombre de Eudemo de Chipre, un amigo de Aristóteles que murió en 354-3. Este diálogo está estrechamente calcado sobre el Fedón, y Aristóteles acepta allí las doctrinas platónicas de la preexistencia, la transmigración y la reminiscencia. A la misma época probablemente pertenece el Protréptico [24], una exhortación a la vida filosófica, dirigida al príncipe de Chipre, Themiso; esta obra fue muy popular en la Antigüedad y proporcionó a Jámblico

---

[21] [20] No puede basarse en la lista dejada por Andrónico (principios de la primera centuria antes de Cristo) porque no menciona un gran número de obras existentes que corresponden, sin embargo, a la lista de Andrónico. Ni se la puede considerar como suplemento de esta última porque menciona alguna de las obras existentes. Representa probablemente, o está fundada en ella, una lista hecha por Hermippo hacia 200 a. C., cuando muchas de las obras editadas habían caído en el olvido.

[22] [21] *Acad.* 2. 38. 119.

[23] 22 10. 1. 83.

[24] [23] Mucho se ha discutido la cuestión de si se trata de un diálogo o de una epístola larga. Existen más argumentos en favor de última tesis.





materiales para su propio Protréptico y a Cicerón un modelo para su Hortensio. Una fecha posterior debe asignarse al diálogo Sobre la filosofía, en el cual Aristóteles da una visión netamente platónica del progreso de la humanidad, pero apartándose de Platón por la afirmación de la eterna preexistencia del mundo y por su oposición a la doctrina de las ideas y de los números ideales. Este diálogo pertenece poco más o menos a la misma fecha que las primeras partes de la Metafísica. A un período todavía más tardío, es decir, a la época de su estada en la corte macedónica (o a una época posterior), pertenecen el Alejandro o Sobre los colonos (¿Colonias?) y la obra Sobre la monarquía. Otros diálogos, de los cuales no nos queda casi más que los nombres, son los que siguen: De la justicia, De los poetas, De la riqueza, De la plegaria, Del buen linaje, De la educación, Del placer, el Nerinto y el Erótico.

Al lado de estas obras se pueden citar sus poemas, de los cuales se han conservado tres especímenes y las cartas. De estas últimas poseemos algunos fragmentos: los más auténticos son aquellos que pertenecen a las cartas dirigidas a Antipater.

No tenemos mucho que decir de sus memorias, ni de sus colecciones de materiales [25], ni de sus obras científicas igualmente perdidas. Los tres catálogos antiguos han conservado los títulos de 200 obras que entonces se consideraban como de Aristóteles. Pero estos títulos frecuentemente se repiten y hay muchas razones para suponer que las listas enumeran manuscritos separados antes que libros separados. Muchos de los títulos, a primera vista poco familiares, que figuran en la lista de Diógenes Laercio, parecen relacionarse con partes de obras que han llegado hasta nosotros.[26] En este orden de ideas conviene hacer notar que las más extensas de las obras existentes no son conjuntos unitarios sino colecciones de ensayos sobre temas que se relacionan entre sí por cierta afinidad interna. Algunos de estos ensayos separados, que forman las unidades originales, fueron reunidos por

---

[25] [24] Estas colecciones de materiales fueron preparadas a veces por Aristóteles en colaboración con otros; en Delfos, una inscripción enseña que una lista de vencedores en los juegos píticos había sido establecida conjuntamente por Aristóteles y su sobrino Callístenes.

[26] [25] Por ejemplo, los números 31, 32, 53, 57-60 (Rose, *Aristotelis Fragmenta,* 1886) probablemente designan parte de los *Tópicos, y* el número 36 a *Met.* Δ,

el mismo Aristóteles, y otros (como en el caso de la Metafísica) por sus editores.[27] De algunos de los libros perdidos, los escritores antiguos citan extensos fragmentos, lo que permite tener una idea bastante exacta de su contenido. Por lo menos una obra auténtica nos ha llegado, según parece, en forma bastante completa, aunque abreviada.[28] Ha habido gran derroche de erudición, y no por cierto en vano, en la tarea de descubrir los lazos que existen entre las obras perdidas y las existentes. Pero estas últimas, por sí mismas, son susceptibles de darnos una idea adecuada de la variedad de materias tratadas por Aristóteles, aunque no de su inmensa actividad literaria.

Entre las obras que nos han llegado, podemos considerar en primer lugar el grupo de tratados que se refieren a la lógica, conocido desde el siglo VI con el nombre de Organon, o instrumento del pensamiento. El primero de ellos, en el orden generalmente adoptado, es el de las Categorías. La autenticidad de este libro ha sido negada. No existen claras referencias sobre este tratado en las obras de Aristóteles que se consideran auténticas. Pero fue aceptado como de Aristóteles sin discusión en la Antigüedad [29] y comentado, a partir del siglo III, como una obra auténtica por toda la serie de comentadores, comenzando con Porfirio; en realidad las pruebas para su aceptación van hasta Andrónico (al comienzo del siglo i a. C.).[30] Los argumentos contra su autenticidad basados en la doctrina aristotélica [31] no son concluyentes, y su

[27] [26] Esto ha sido bien destacado por Jaeger en *Entstehungsgeschíchte der Metaphysik des Aristóteles* (148-163), que constituye la mejor exposición sobre el modo de composición de las obras de Aristóteles.

[28] [27] Partsch da excelentes razones en favor del origen aristotélico del libro *Sobre el crecimiento del Nilo (Des Aristóteles Buch "Über dar Steigen des* Nil", Leipzig, 1909).

[29] [28] Con excepción de un critico anónimo al cual se hace probablemente referencia en *Schol.* 33 a28 *et sq.* (en la edición berlinesa de Aristóteles, tomo IV).

[30] [29] Es lo que parece implicar el hecho de que rechace los postpredicamentos, *Schol. 81 a*27 *et sq.* Amonio (*Schol.* 28 a40) dice que Teofrasto y Eudemo escribieron *Categorías* imitando la obra de Aristóteles.

[31] [30] Los argumentos más recientes son los de E. Dupréel en *Arch. f. Gesch. d. Phil.* XXII, 230-251. Llama con razón la atención sobre el estilo seco, cortante y dogmático de este libro, que es totalmente diferente del método habitual de Aristóteles, que avanza discutiendo libremente las dificultades. Me inclino a atribuir esta característica (que se encuentra también en *De interpretatione y* en muchos pasajes de los *Primeros Analíticos,* al hecho de que, en opinión de Aristóteles, la lógica era un estudio preliminar a la ciencia y a la filosofía. Los libros que se dirigían a estudiantes menos avanzados son naturalmente de tono más dogmático).





gramática [32], su estilo, son completamente aristotélicos. Los seis últimos capítulos, que tratan de lo que se llama los postpredicamentos, se hallan en situación un poco diferente. Andrónico los encuentra sospechosos, y son extraños al propósito de la obra. Pero bien pueden ser obra de Aristóteles. De interpretatione pareció a Andrónico de una autenticidad sospechosa, basado aparentemente [33] en una referencia [34] al De anima, a la cual no corresponde nada en esta obra. Hay, sin embargo, en las obras de Aristóteles muchas referencias auténticas de este género, que se explican de muchas maneras. En favor de la autenticidad de esta obra hay fuertes pruebas externas: Teofrasto y Eudemo escribieron libros inspirándose en ella, y Amonio nos dice que Andrónico fue el único crítico que puso en duda su autenticidad.[35] Finalmente, su estilo y su gramática parecen ser auténticamente aristotélicos. Todo lo que realmente se puede decir en contra es que en muchas de sus partes es elemental; pero Aristóteles daba, sin duda, tanto lecciones elementales como lecciones avanzadas.[36]

Los Primeros y los Segundos analíticos son ciertamente auténticos, como lo son también los Tópicos [37] y las Refutaciones sofísticas, Aristóteles cita esta última obra con el nombre de Tópicos, y sus últimas páginas son un epilogo de los Tópicos propiamente dichos.

Los tratados de física comienzan con un grupo de obras indudablemente auténticas: el de la Física, el De caelo, el De generatione et corruptione y los Meteorologica. La Física se componía originariamente de dos tratados

[32] [31] Se puede ver un análisis detallado de la gramática de Aristóteles y de las obras seudoaristotélicas en Eucken, *De Aristotelis Dicendi Ratione y Über den Sprachgebrauch des Aristóteles* (sobre el uso de las partículas y las preposiciones, respectivamente).

[33] [32] *Schol* 97 a20.

[34] [33] *De Int.* 16 a8.
[35] 34 *Schol.* 97 a13.

[36] [35] La autenticidad de este libro es prolija y exitosamente defendida por H. Maier en *Arch. f. Gesch. d. Phil* XIII, 23-71. Indica que la referencia de 16 a8 debe desplazarse a 16 a13 y se relacionaría con *De An. III*, 6.

[37] [36] Con la posible excepción del libro V.

distintos: el primero, que comprendía los libros I-IV (o I-V); el segundo, los libros V, VI, VIII (o VI-VIII). Aristóteles, en efecto, cita habitualmente el primer grupo con la designación de libros Sobre el movimiento, y hay muchas huellas de esta distinción entre los peripatéticos posteriores. Pero también emplea el término Física para designar no sólo los últimos libros sino otros de sus tratados de cuestiones físicas. El libro VII ha sido dejado de lado por Eudemo en su revisión de la obra, y parece más bien compuesto de las notas preliminares.[38] El libro IV de los Meteorológica, casi con seguridad no es auténtico [39], y debe haber venido a ocupar el lugar de un libro perdido.

El tratado De mundo, que viene inmediatamente después en el conjunto de la obra de Aristóteles, no presenta absolutamente nada que autorice a considerarlo como verdaderamente de Aristóteles. Es un libro de filosofía popular, mezcla de auténtica doctrina aristotélica y de filosofía de origen estoico, y, en particular, debe mucho a Posidonio. Se puede fijar su fecha entre el 50 a. C. y el 100 d. C.

En seguida viene una serie de obras auténticas sobre psicología: el De anima y las obras que llevan el nombre colectivo de Parva naturalia: De sensu el sensibilibus De memoria et reminiscentia, De somno, De insomniis, De divinatione per somnum, De longitudine et brevitate vitae, De vita et morte, De respiratione. Los editores han dado a los dos primeros capítulos del De vita el nombre de De juventute et senectute, pero Aristóteles, aunque promete en alguna parte una obra sobre este tema, probablemente no la escribió nunca. Por cierto que estos capítulos no se relacionan con el tema.

El tratado De spiritu, que cierra esta serie de obras psicológicas, no es de Aristóteles, porque contiene la distinción, desconocida para él, entre venas y arterias. Parece reflejar la enseñanza del famoso físico Erasistrato y quizá date de 250 a. C.

A la serie de obras psicológicas sigue un grupo de obras sobre historia natural. En la primera del grupo, la Historia animalium, el libro X, y probablemente también los libros VII, VIII, 21-30 y IX, son apócrifos y datan con toda probabilidad del siglo iii a. C. La Historia animalium es una recolección de hechos; está seguida por obras en las cuales Aristóteles expone

[38] [37] Quizá tomadas por un alumno. Cf. Eucken, *De Ar. Dic. Rat.* 11.

[39] [38] Un crítico reciente los atribuye a Estratón.





sus teorías fundamentadas en estos hechos. La primera entre ellas es De partibus animalium, cuyo primer libro constituye una introducción general a la biología. La obra De motu animalium ha sido considerada como apócrifa por numerosos sabios, en gran parte a causa de una pretendida referencia que hace al De spiritu [40], pero la opinión reciente está más bien a su favor. Su estilo es aristotélico [41] y su contenido no es indigno del maestro. El De incessu animalium y el De generatione animalium son de una autenticidad indudable. El último libro de la última de estas obras es un epílogo del De partibus, así como del De generatione.

A las obras biológicas sigue cierto número de tratados espurios. El De coloribus ha sido atribuido a Teofrasto y a Estratón, y el De audibilibus, con mucha más probabilidad, a Estratón solo. Los Physiognomonica (¿del siglo iii a, C.?) es una combinación de dos tratados, ambos quizá peripatéticos. El De plantis es, de todas las obras del corpus, la que tiene una historia más singular; según sus propias referencias, Aristóteles parece haber escrito una obra sobre las plantas, la cual había desaparecido en tiempos de Alejandro (!c Afrodisia, y la obra que poseemos ha sido traducida según una traducción latina de una traducción árabe, de una obra cuyo autor probable era Nicolás de Damasco, peripatético del tiempo de Augusto. La entretenida obra conocida con el nombre de De mirabilibus auscultationibus, se compone: 1) de extractos de obras sobre la biología de Teofrasto y de otros autores; 2) de extractos históricos, tomados la mayor parte de Timeo de Tauromenio (hacia 350-260 antes de Cristo) y trasmitidos por Posidonio. Estás dos partes probablemente no fueron reunidas antes de la época de Adriano; 3) de un apéndice (cap. 152-178) que no puede ser anterior al siglo vi. La Mechanica parece pertenecer a la primera escuela peripatética y ser su autor Estratón o uno de sus discípulos. Esta obra trata de la palanca, de la polea y de la balanza y expone con notable acierto algunos de los principales principios de estática: la ley de las velocidades virtuales, el paralelogramo de las fuerzas y la ley de la inercia.

Los Problemas, aunque basados en su mayor parte en supuestos aristotélicos, muestran considerables rastros del materialismo característico de la escuela peripatética posterior. La obra parece haber sido compilada, quizá no antes

[40] [39] 703 a10. En su traducción. Farquharson ha indicado muchas otras obras con las que pudiera relacionarse esta referencia.

[41] [40] Eucken no ha encontrado nada de su gramática que no sea aristotélico.

del siglo v o vi, por la reunión de varias colecciones de problemas: problemas matemáticos, ópticos, musicales, fisiológicos y médicos, extractos la mayor parte del Corpus de Teofrasto, pero también de las obras de la escuela hipocrática, y en pocos casos de las obras existentes de Aristóteles. Esta obra es interesante porque muestra cuan variados eran los estudios hacia los cuales orientaba a sus alumnos. Los Problemas musicales, que son, en general, los más interesantes, se componen de dos colecciones, cuya antigüedad se ha calculado a veces como si se remontara al año 300 a. C., otras veces, en cambio, como si fueran del año 100 d. C.

El De lineis insecabilibus está dirigido ante todo contra Jenócrates, y es probable, en todo caso, que no sea posterior a la época de este filósofo. Su doctrina se parece a la de Teofrasto, a quien por otra parte lo atribuía Simplicio. También se ha sugerido a Estratón como a su posible autor. El Ventorum situs es un extracto de un tratado De signis generalmente atribuido a Teofrasto y que data poco más o menos de su tiempo. El De Xenophane, Zenone, Gorgia (o mejor De Melisso, Xenophane, Gorgia) se basa probablemente en auténticos tratados de Aristóteles, pero, realmente, la obra es de un ecléctico del siglo i d. C.

La más antigua referencia que tenernos de la Metafísica con este nombre, se encuentra en Nicolás de Damasco. Como el título se encuentra constantemente a partir de él, se puede suponer con seguridad que se debe al trabajo de compilación. y revisión realizado por su contemporáneo Andrónico, que era mayor que Aristóteles, y que ese título en su origen designó simplemente los tratados que se encontraban después de las obras de física en la edición de Andrónico. El catálogo de obras de Aristóteles debido a debido menciona una Metafísica en 10 libros. Es probablemente nuestra Metafísica con la omisión de: 1) el libro α, cuyo nombre demuestra que fue insertado en la Metafísica sólo cuando la numeración original estaba completa. Este libro es una introducción, no a la metafísica, sino a la física o a la filosofía teórica en general. Tiene carácter aristotélico, pero una antigua tradición lo atribuye a Pasicles, sobrino de Eudemo [42], y esta atribución tiene más probabilidades de ser correcta que una que lo hubiera atribuido a otro personaje más conocido. La Metafísica en 10 libros excluye sin duda alguna; 2) el libro Δ, que figura separadamente en el catálogo de Hesychius como el libro Sobre los diversos sentidos de las palabras; y 3) el libro K, cuya primera

[42] 41 *Schol* 589 a41.





parte no es más que una versión abreviada de los libros BΓE y la última una serie de extractos de la Física, II, III y V. La gramática de K en ciertos aspectos no es aristotélica [43] y representa casi ciertamente las notas de un alumno.[44] Finalmente, la Metafísica en 10 libros excluye probablemente también: 4) el libro Λ, que no hace alusión a ninguno de los otros libros y constituye un tratado aparte sobre la causa primera (con una exposición preliminar sobre la sustancia física).

Las partes más antiguas de la Metafísica son probablemente A, Δ, K (primera parte), Λ, N. K fue reemplazado más tarde por BΓE; M (versión posterior y muy diferente de N), fue colocada delante de N; y ABΓEZHΘIMN fueron refundidos en un todo bien coordinado y ligados entre sí por un entrecruzamiento de referencias que bien pueden ser de Aristóteles mismo.

Después viene un grupo de tratados de moral, la Ética a Nicómaco, la Gran moral y la Ética a Eudemo. Muchos investigadores han considerado la Ética a Eudemo como una obra posterior, escrita por un alumno de Aristóteles, Eudemo. Pero la explicación más natural de los títulos Ética nicomaquea y Ética eudemia es que estas obras son ediciones debidas, respectivamente, a Nicómaco y a Eudemo, de dos cursos de Aristóteles sobre la ética.[45] El más minucioso investigador de la gramática [46] de Aristóteles llegó a la conclusión de que la gramática de la Ética a Eudemo es de Aristóteles. Recientemente se ha señalado, además, que esta obra se encuentra directamente en la línea de desarrollo que va del Protréptico a la Ética a Nicómaco.[47] Lo más probable es que sea una de sus primeras obras, que data, como las partes más antiguas de la Metafísica, de la estada de Aristóteles en Assos, entre el 348 y el 345. Un problema que ha promovido la curiosidad y puesto a prueba el ingenio de numerosos investigadores, consiste en que al final del libro III de la Ética a Eudemo, que corresponde al libro IV de la Ética a Nicómaco, los manuscritos declaran que los tres libros siguientes son idénticos a los tres libros siguiente

[43] 42 Eucken, *De Ar. Dic. Rat.* 10, 11.

[44] 43 Alejandro comenta sólo la primera parte.

[45] *44* Alejandro (*Schol.* 760 ᵇ20) nos dice que la *Metafísica* fue igualmente editada por Eudemo. *Cf.* Asclepius (*Schol.* 519 ᵇ38).

[46] 45 Eucken.

[47] 46 Jaeger, Arist. 237-270; *cf.* Case en *Enc. Brit. 11* II, 512-515.

de la Ética a Nicómaco, y pasan inmediatamente a lo que ellos llaman el Libro Séptimo. ¿Pertenecen estos tres libros a la Ética a Nicómaco, a la Ética a Eudemo, o en parte a una y en parte a otra? ¿Hubo dos tratados diferentes sobre los temas tratados en estos libros, o la versión que poseemos es la única que ha existido? Casi todas las respuestas posibles se han dado a estas dos preguntas, y algunas de ellas han sido apoyadas con argumentos atrayentes. A la mayor parte de los pasajes paralelos o de las referencias cruzadas entre ellos y otros libros del tratado, pueden oponerse otros argumentos igualmente adecuados. Los puntos siguientes, sin embargo, no han recibido toda la atención que merecen: 1) el más antiguo catálogo que tenemos de las obras de Aristóteles (el de Diógenes Laercio), cita únicamente una Ética, a la cual asigna cinco libros: no se puede tratar, pues, sino de la Ética a Eudemo sin los libros dudosos. El catálogo más antiguo que sigue a aquél, contiene sólo una Etica, a la cual atribuye diez libros: ésta no puede ser sino la Ética a Nicómaco con los libros dudosos. Si, como se considera comúnmente, las dos listas se apoyan en la autoridad de Hermippo, vemos que, en lo que concierne a los libros dudosos, se los puede asignar desde 200 a. G. a la Ética a Nicómaco y no a la de Eudemo. 2) Ciertas particularidades gramaticales que se han notado en la Ética a Eudemo, no se las encuentra en los libros en cuestión.[48]

Estos libros, en consecuencia, pertenecen probablemente a la Ética a Nicómaco. La Ética a Eudemo tuvo probablemente en un tiempo una sección correspondiente que le era propia: 1) porque existen en la Ética a Eudemo referencias que parecen presuponer una exposición algo diferente de la materia tratada en los tres libros centrales; y 2) la Gran ética, que sigue muy de cerca a la Etica a Eudemo, introduce en la correspondiente sección asuntos que no se encuentran en los tres libros como los tenemos nosotros. La Gran ética aparentemente data de los comienzos del siglo iii a. C.; contiene huellas de la doctrina de Teofrasto y el lenguaje, es, en algunos aspectos, tardío.[49] El De virtutibus et vitiis es una tentativa, que data probablemente del siglo I o antes del siglo i d. C., de reconciliar la ética peripatética con la ética platónica.

La Política es una obra indiscutible de Aristóteles. Se ha discutido mucho sobre el orden "auténtico" de sus libros. En realidad consiste en cierto número

[48] 47 *Cf.* Eucken, *De Ar. Dic. Rat.* 9, 34; *Sprachgeb. des Ar.* 10. Estas peculiaridades quizá se deben a Eudemo.

[49] 48 Según opinión de von Arnim *(cf.* p. 420 *infra)* es el primero de los tres tratados de ética que merece cuidadosa consideración.





de ensayos independientes que no han sido refundidos en un con junio enteramente homogéneo.[50]

En la obra Oeconomica, el libro I es un tratado que se basa en el libro I de la Política y en el Oeconomicus de Jenofonte, probablemente escrito por Teofrasto o por algún otro peripatético de la primera o segunda generación. El segundo libro es una compilación de casos históricos que ilustra diferentes sistemas financieros. Data probablemente de alrededor del año 300 a. C. El tercero, que no existe más que en traducción latina, se confunde quizá con las Leyes del marido y la mujer mencionadas en el catálogo de Hesychius, pero no es de Aristóteles. Se la considera como la obra, en parte, de un peripatético que vivió entre el 250 y el 30 a.C., y en parte, de un estoico que vivió entre el 100 y el 400 d. C. La Retórica, por lo que hace a los dos primeros libros, es indiscutiblemente una obra de Aristóteles, El tercer libro en una época se consideraba sospechoso, pero su autenticidad ha sido suficientemente probada.[51] La Rhetorica ad Alexandrum ha sido atribuida por ciertos sabios a Anaxímenes de Lampsaco, contemporáneo de Aristóteles y mayor que éste, pero contiene elementos de doctrina aristotélica y data probablemente de comienzos del tercer siglo a C.[52] El corpus se cierra con la auténtica pero fragmentaria Poética. De las obras perdidas de Aristóteles, ninguna perdida tan lamentable como la de la descripción de las Constituciones de 158 estados griegos. Un feliz azar hizo descubrir en Egipto, en 1890, un papiro que contenía la primera de ellas, la Constitución de Atenas.

Comúnmente se considera que todas o casi todas las obras existentes de Aristóteles pertenecen al período en que dirigía el Liceo, y entonces surge naturalmente la cuestión de las relaciones entre sus obras escritas y su enseñanza oral. Se ha sugerido a menudo que el carácter algo tosco e imperfecto de muchas de sus obras, las repeticiones y digresiones, se deben a que no eran obras preparadas para la publicación, sino a que eran notas de

[50] 49 *Cf.* p. 34, ;335 *et sq.*

[51] 50 Diels ha mostrado *(Abh. d. preuss. Akad.* 1886) que el libro III era un trabajo primitivamente separado, probablemente el περὶ λέξεως que figura en el catálogo de Diógenes.

[52] 51 Case pretende, en la *Enc. Brit, 11* II, 515 *et sq.* que es una obra auténtica anterior a la *Retórica.* Logra mostrar que si este tratado es anterior a la *Retórica* no puede ser de Anaxímenes. Pero su lenguaje parece pertenecer, en ciertos aspectos, a una fecha *posterior* a la de Aristóteles.

curso del propio Aristóteles, o bien notas tomadas por sus alumnos. Esta última hipótesis está descartada por varias consideraciones. Es difícil creer que las notas de los alumnos hayan podido dar un resultado tan coherente y tan inteligible como las obras de Aristóteles presentan en general, o que las notas de diferentes alumnos (porque no podemos seriamente suponer que uno solo fuera responsable del corpus entero) hayan podido tener tal uniformidad de estilo.[53] Tampoco es posible considerar las obras como meros borradores del propio Aristóteles para sus cursos. Un fragmento de uno de sus libros presenta netamente este carácter [54], y es probable que otros, donde la concisión llega a la oscuridad [55], tengan un origen semejante.[56] Pero con la mayoría de las obras no ocurre así. Manifiestan una plenitud de expresión y un cuidado de la forma literaria incompatible con el hecho de que fueran simples notas para sus cursos. Se han citado dos pasajes como pruebas de que Aristóteles se dirige a oyentes y no a lectores, pero ninguna es convincente.[57] No cabe ninguna duda, sin embargo, de la estrecha conexión de la mayor parte de sus obras escritas con su enseñanza en el Liceo.[58] Aristóteles pudo haber escrito sus lecciones completas antes de profesarlas, y sus obras escritas pueden ser sus lecciones en este sentido; pero parece probable que diera sus lecciones con mayor libertad de improvisación, y que los libros que tenemos hayan sido escritos luego por él como notas recordatorias, susceptibles de ser utilizadas por aquellos que no habían asistido a sus lecciones y para registrar

[53] 52 *Phys* VII, *Met.* α. K son probablemente notas de las lecciones de Aristóteles tomadas por sus alumnos.

[54] 53 *Met.* Λ, 1-5, que contiene sólo una referencia a esta obra y encierra dos veces (1069 b35, 1070 a4) la frase μετὰ ταῦτα ὅτι, "debemos en seguida notar que". *Cf. An. Pr, 24 a*10-15.

[55] 54 Por ejemplo, *De An.* III.

[56] 55 El profesor H. Jackson en el J. of. P. XXXV., 196-200, ha revelado la aparición en las obras de Aristóteles de muchos de los métodos habituales de los conferencistas.

[57] 56 *a) Soph. El.* 184 b3-8 πάντων ὑμῶν ἢ τῶν ἠκροαμένων distingue aquellos que siguen el curso, en un círculo más amplio al cual se dirige — aparentemente lectores (cf. θεσαμένοις ὑμιν ). *b) E. N.* 1104 b18 ὡς καὶ πρῴην εἴπομεν. Pero πρῴην puede significar tanto "un poco antes" como "anteayer".
La *Ética es* entre todas las obras la que contiene más frecuentes referencias a los oyentes (1095 a2 *et sq.*, 12 b4, 1147 b9, 1179 b25).

[58] 57 La *Física* es llamada en los manuscritos "Curso de Física", y la *Política* antes se intitulaba "Curso de Política".





sus propias opiniones de un modo más exacto del que podían proporcionarle la memoria o los apuntes de sus alumnos. Las repeticiones y las divergencias de concepciones que se ha observado en sus obras deben explicarse por el hecho de que no tratan ningún asunto de una vez por todas, sino que vuelven a retomarlo constantemente. Una edición hecha por manos inexpertas ha conservado a menudo, como consecuencia del deseo de no sacrificar nada de lo que el maestro había escrito, versiones dobles o triples de su pensamiento sobre la misma cuestión.

La probable conexión que existe entre la mayor parte de las obras que nos han llegado y la segunda residencia de Aristóteles en Atenas (c. 335-323) está enteramente confirmada por todos los detalles relativos a la época que pueden descubrirse en las obras mismas. Las casuales alusiones a la rata de Atenas a Tebas, a la travesía a Egina, a las fiestas de Dionisia y de Targelia, a la manera cómo el actor Teodoro controlaba su voz[59], suponen un auditorio ateniense. La observación sobre la posición de la constelación de la Corona concuerda mejor con la latitud de Atenas que con la de Pela.[60] Las referencias ocasionales al Liceo mismo [61] parecen relacionarse más bien al segundo período de la residencia de Aristóteles en Atenas que al primero. Las referencias a ciertos acontecimientos históricos orientan en la misma dirección. En los Meteorológica, Aristóteles hace alusión al arcontado de Nicómaco (341).[62] La Política hace alusión a la muerte de Filipo (336)[63]; la Retórica, a acontecimientos ocurridos entre 338 y 336 [64]; la Constitución de Atenas no puede ser anterior a 329-328.[65] Las teorías astronómicas de Callippo referidas

[59] 58 *Phys.* 202 b13; *Met.* Δ 1015 a25, 1025 a25; 1023 b10; R*het.* 1404 b22. Cf. *Pol* 1336 b28, *Poet.* 1448 a31.

[60] 59 *Meteor.* 362 b9. Hay, sin embargo, razones para dudar de la autenticidad de este pasaje.

[61] 60 *Cat.* 2 a1; *Phys.* 219 b21; *Rhet.* 1385 a28. Pero la conjunción del Uceo con el *agora* en los primeros dos pasajes, nos recuerda que eran los lugares favoritos de Sócrates. La elección de estos lugares como ejemplos puede ser fácilmente anterior a la fundación de la escuela de Aristóteles.

[62] 61 345 a1 .

[63] *62* 1311 b1.

[64] 63 1397 b31, 1399 b12.

[65] 64 Ver capítulo 54, 7.

en la Metafísica difícilmente pueden ser de una época anterior a 330-325. Por otra parte, en los Met. 371 a31, el incendio del templo de Éfeso (356) y en la Pol. 1312 b10, la expulsión de Dionisio II de Siracusa por Dión (357-6), se cuentan como acontecimientos ocurridos νῦν (ahora); de donde se sigue que estas obras fueron probablemente iniciadas durante la primera estada de Aristóteles en Atenas.

Si preguntamos cuál es el orden psicológicamente más probable en el cual las obras de Aristóteles fueron redactadas, debemos responder que presumiblemente sus escritos deben reflejar una emancipación progresiva de la influencia de Platón. Tomando esta idea como principio rector y utilizando las indicaciones de fecha que tenemos a nuestra disposición —que no son muy importantes— podemos decir que comienza escribiendo diálogos sobre el modelo de Platón, pero que, en los últimos diálogos, comienza a sentirse su protesta contra Ja "separación" platónica entre las formas y las cosas sensibles. Los diálogos pertenecen probablemente, en su mayor parte, a la época en que Aristóteles formaba parte de la Academia. Al período de su residencia en Tracia, en Lesbos y en Macedonia, pertenece la primera forma de estas obras todavía existentes, que tienen carácter marcadamente platónico— el Organon[66], la Física, el De caelo, el De generatione et corruptione, el tercer libro del De anima, la Etica a Nicómaco, y las partes más antiguas de la Metafísica y de la Política.[67] A todas estas obras debemos probablemente

[66] 65 Los *Tópicos* pueden haber sido compuestos en el orden II-VIII. 2, VII 3-5, I. VIII. En este sentido *cf.* H. Maier en *Syllogistik des A.* II. 2. 78, n. 3. La mayor parte de la obra, III-VII. 2, se mueve principalmente en el círculo de las ideas platónicas.
F. Sokmsen arguye en *Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorík* que Aristóteles elaboró primero (en los *Tópicos)* una lógica de la dialéctica, luego (en los *Segundos analíticos)* una lógica de la ciencia, y finalmente (en los *Primeros analíticos)* una lógica formal aplicable a la dialéctica y a la ciencia. *Cf.* J. L. Stocks en *Class. Qu,* XXVII (1933), 115-24. Esta opinión es, en algunos aspectos, atractiva, pero no ha sido suficientemente examinada para extraer conclusiones claras acerca de su verdad. Si los *Segundos analíticos* fueron escritos antes que los *Primeros,* deben haber sido retocados mucho más tarde.
H. Maier sostiene en Arch. f. *Gesch. d. Phil* XIII, 23-72 que el *De interpretatione* es la última de todas las obras aristotélicas que nos han llegado y que ha sido dejada sin concluir por Aristóteles. Pero Case ha mostrado en *Enc. Brit.*[11] II, 511 *et sq.* que el análisis del juicio en el *De interpretatione es* más primitivo que en los *Primeros analíticos γ* más próximo al de Platón en *Soph.* 261 *et sq.*

[67] 66 Sobre la antigüedad relativa de los libros de la *Política* se ha discutido mucho últimamente. Los protagonistas son W. Jaeger *(Aristóteles,* cap. 6) y H. von Arnim (Zur *Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik).* Jaeger arguye en favor del orden III, II, VII,





agregar las partes más antiguas de la Historia animalium. Al segundo período de su residencia en Atenas pertenece el resto de sus obras de investigación: los Meteorológica, las obras sobre psicología y biología, la colección de Constituciones, y sus otras grandes investigaciones históricas, que no conocemos más que do nombre. A este período pertenece también la Ética a Nicómaco, la Política, la Retórica, así como la terminación y elaboración de obras que nos han llegado y que fueron comenzadas en el período intermedio.[68] El movimiento general de su obra, podemos decir, va de las cosas del más allá hacia un intenso interés por hechos concretos de la naturaleza y la historia, y la convicción de que la "forma" y sentido del universo no se hallará aparte sino incluida en su "materia".

VIII; IV, V, VI; I; von Arnim en favor del orden I, III; IV, V; VI; II; VII; VIII. Hay también discusiones entre B. Hochmiller (en *Opuscula Philologa,* 1928), quien sigue a von Arnim, y A. Mansión (en *Revue Néo-Scolastique de Philosophie,* XXIX [1927], 451-63), J. L. Stocks (en Class. *Qu.* XXI [1927], 177-87), E. Barker (en *Class. Rev.* XLV [1931], 162-72), A. Rosenberg (en *Rh. Mus.* LXXXII [1933], 338-61) y W. Siegfried (en *Philol.* LXXXVIII [1933], 362-91), quienes en general siguen a Jaeger. Después de estudiar estas discusiones me parece que ha quedado establecida la prioridad de los libros VII, VIII con respecto a los libros IV, V, VI; pero la relación de los tres tratados aislados en los libros I, II, III con los otros, es todavía dudosa. La cuestión es demasiado complicada para ser tratada aquí. *Cf.* 335 *et sq.*

[68] 67 La brillante argumentación de Jaeger en favor de este orden en su *Aristóteles,* me parece convincente.

## CAPÍTULO II - LÓGICA

Aristóteles [69] divide las ciencias en teóricas, prácticas y productivas. El fin inmediato de cada clase de ciencias es conocer, pero sus últimos fines son, respectivamente, el conocimiento, la acción y la fabricación de objetos útiles o bellos. La lógica, si se la hace entrar en esta clasificación, debería ser incluida entre las ciencias teóricas, pero las únicas ciencias teóricas son las matemáticas, la física y la teología o metafísica [70], y la lógica no puede ser colocada en ninguna de ellas. En efecto, según Aristóteles, no es una ciencia sustantiva [71], sino una parte de la cultura general que cada uno debe recibir antes de emprender el estudio de una ciencia, y el único estudio susceptible de enseñar cuáles son las proposiciones a las que se debe exigir pruebas y cuáles son las pruebas que se deben exigir de estas proposiciones.[72] Una concepción parecida se halla implícitamente en el empleo de la palabra Organon o instrumento (es decir, instrumento de la ciencia) para designar la doctrina lógica [73], y, en última instancia [74], toda la colección de las obras lógicas de Aristóteles.

El nombre lógica es desconocido para Aristóteles y no se encuentra antes de la época de Cicerón. Aun entonces "lógica" no significa tanto lógica como dialéctica, y Alejandro es el primer escritor que usa λογική en el sentido de lógica. El término empleado por Aristóteles mismo para designar esta rama del conocimiento, o por lo menos el estudio del razonamiento, es "analítica". Primitivamente, esta palabra se refiere al análisis del razonamiento en las figuras del silogismo [75], pero podemos quizá extenderla hasta incluir el análisis del silogismo en proposiciones y las proposiciones en términos.

[69] 1 *Met.* 1025 b25.

[70] 2 *íb.* 1026 a18.

[71] 3 Aunque habla una vez de "la ciencia analítica" (*Rhet.* 1359 b10).

[72] 4 P. A. 639 a4; *Met.* 1005 b3, 1006 a6; *E. N.* 1094 b23.
[73] 5 Por Alejandro de Afrodisia (200 d. C.).

[74] 6 En el siglo vi.

[75] 7 *An. Pr.* 47 a4; An. *Post.* 91 b13, etc.





Los tratados que se relacionan con la lógica se dividen en tres partes principales: 1) los Primeros analíticos, en los cuales Aristóteles trata de poner al desnudo lo que considera como la estructura común a todo razonamiento —el silogismo— y de mostrar sus variedades formales, indiferentes a la naturaleza del contenido propio del asunto en cuestión. A esto se lo puede llamar propiamente una lógica formal o lógica de la coherencia; 2) los Segundos analíticos, en los cuales discute los demás caracteres que debe tener el razonamiento. Se trata de ser, no sólo coherente consigo mismo, sino científico en el pleno sentido de la palabra. Esta es, netamente, una lógica que coloca su interés, no en la simple coherencia del razonamiento, sino en la verdad; 3) los Tópicos y los Elencos sofísticos, en los cuales estudia los modos de razonamiento que, siendo silogísticamente correctos, no satisfacen una o más condiciones requeridas por el pensamiento científico. Las Categorías y el De interpretatione, que, en sentido amplio, estudian respectivamente el término o la proposición, pueden ser considerados como preliminares.

Aunque no examina explícitamente la cuestión, Aristóteles tiene una idea clara de la diferencia entre la lógica y otros estudios con los cuales a veces se la ha identificado o confundido: gramática, psicología, metafísica. Es para él un estudio, no de palabras, sino del pensamiento cuyos signos son las palabras, y del pensamiento, no con referencia a su historia natural, sino con referencia a su éxito o fracaso en alcanzar la verdad; del pensamiento, no como algo que constituye, sino como algo que aprehende la naturaleza de las cosas.

### LOS TÉRMINOS

Las Categorías comienzan, como toda lógica debiera quizá hacerlo, considerando hechos lingüísticos. Distingue "las cosas dichas sin combinación" de las cosas dichas en combinación" [76], es decir, las palabras y expresiones tales como "hombre", "corre", "en el Liceo", proposiciones tales como "un hombre corre". Las "palabras no combinadas", según Aristóteles [77] designan una u otra de las cosas que siguen:

la substancia (por ejemplo, "hombre");

[76] 8 1 a16.

[77] 9 1 a25.

la cantidad (por ejemplo, "de dos codos de largo");
la cualidad (por ejemplo, "blanco");
la relación (por ejemplo, "doble");
el lugar (por ejemplo, "en el Liceo");
el tiempo (por ejemplo, "ayer");
la posición (por ejemplo, "sentado");
el estado (por ejemplo, "calzado");
la acción (por ejemplo, "corta");
la pasión (por ejemplo, "es cortado").

Estas categorías —algunas de ellas o todas— aparecen en casi todas las obras de Aristóteles, y la doctrina es tratada en todos los lugares como algo ya establecido. Acerca del número de las categorías, no hace ningún esfuerzo por ser consecuente. La posición y el estado no reaparecen sino una sola vez; en otra de sus probables primeras obras [78], y en otro pasaje, son citadas las otras ocho categorías como si formaran una lista completa.[79] Parece como si más tarde hubiera llegado a la conclusión de que la posición y el estado no son nociones últimas e irreductibles.

Se ha discutido mucho sobre el sentido de esta doctrina, en gran parte porque en ningún pasaje de Aristóteles vemos cómo se formó. Trendelenburg ha sostenido que la distinción entre las categorías deriva de distinciones gramaticales. Es fácil darse cuenta que el estudio de las formas del lenguaje ha sido uno de los principales criterios de Aristóteles en la formulación de la doctrina; por ejemplo, los correlativos se distinguen de otras cosas por el hecho de que los nombres que los designan rigen una palabra en el caso genitivo o dativo.[80] Pero Aristóteles carecía de una lista de las partes del discurso en la cual pudiese fundar una lista de categorías; las únicas partes del discurso que reconocía como tales eran el nombre y el verbo [81], y su doctrina de las categorías reúne cosas que la gramática separa [82], y separa

[78] [10] *Top.* 103 b23.

[79] 11 *An. Post.* 83 b15. *Cf. Phys.* 225 b5-9, 226 a23-25.

[80] [12] *Cat. 6 b*6-11, 8 a17-28. Así la ciencia es un πρός τι pero no las ciencias particulares; 11 a23-32: στάσις es un πρός τι pero no τὸ ἑστάναι 6 b11.

[81] [13] *De Int.* 2, 3. *Poet.* 20, cuya autenticidad está muy en discusión, agrega la conjunción y el artículo.

[82] [14] Por ejemplo: la cantidad y la cualidad comprenden tanto nombres como adjetivos, 4





cosas que la gramática reúne.

Asimismo se ha pretendido[83] que la doctrina de las categorías se había desenvuelto en el seno de la Academia y que había sido simplemente retomada por Aristóteles; pero de esto no existe prueba real. Las categorías no parecen tener gran cosa de común ni con las "clases supremas" del Sofista[84] —el ser, la identidad, la alteridad, el reposo, el movimiento—, ni con las "propiedades comunes" del Teeteto [85] — semejanza y desemejanza, ser y no ser, identidad y diferencia, par e impar, unidad y número. Lo que Aristóteles debe a Platón es más bien el reconocimiento de las nociones abstractas de substancia, cualidad, cantidad, relación, actividad y pasividad. Alusiones a ellas se encuentran accidentalmente en Platón, que nunca las conecta sistemáticamente entre sí. Pero el hecho de que las haya reconocido como aspectos generales de la realidad, debe de haber ayudado considerablemente al pensamiento de Aristóteles.

Probablemente la doctrina comenzó con un intento de resolver ciertas dificultades acerca de la predicación que habían preocupado a la escuela de Megara y a otros pensadores más antiguos.[86] El objeto de Aristóteles parece que fue aclarar la cuestión, distinguiendo los principales tipos de significación de las palabras y frases que pueden combinarse para formar una oración. Y al hacerlo llegó a la primera clasificación conocida de los principales tipos de entidad implicados en la estructura de la realidad.

¿Por qué se los llama "categorías"? El sentido ordinario de κατηγορια es "predicado", pero la primera categoría tiene como miembros fundamentales las substancias individuales que, según la doctrina de Aristóteles, en rigor nunca son predicados sino siempre sujetos. A veces se ha pensado, por esta razón, que las substancias primeras no entran, propiamente hablando, en la doctrina de las categorías. Pero no es así. "Sócrates", en efecto, no es, según

b23, 9 a29.

[83] [15] Por ejemplo: A, Gercke en *Arch. f. d. Gesch. d. Phíl.* IV, 424-441.

[84] [16] 251 *et sq.*, especialmente 254 *d.*

[85] [17] 185.

[86] [18] Esta concepción se encuentra hábilmente expresada en O. Apelt: *Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie.*

los principios aristotélicos, un verdadero predicado, pero si preguntamos qué es Sócrates, la última respuesta, es decir, la más general, es: "una substancia"; lo mismo que si preguntamos qué es el rojo, la última respuesta es: "una cualidad". Las categorías constituyen una lista de los predicados más amplios que pueden predicarse esencialmente de las diversas entidades nombrables, es decir, que nos dicen qué clases de entidad son en el fondo.

La categoría primordial es la substancia, que es el substrato presupuesto por todas las otras. En la substancia Aristóteles distingue [87]: 1) la substancia primera, que no es "ni afirmado de un sujeto ni está presente en el sujeto", por ejemplo los hombres particulares o caballos particulares; y 2) las substancias segundas, es decir, las especies y los géneros en los cuales están incluidas las substancias primeras, son "afirmados de un sujeto pero no están presentes en un sujeto". "Afirmado de un sujeto" se refiere aquí a la relación de universal a particular; "presentes en un sujeto" a aquella de un atributo a su poseedor. Todas las otras categorías, que no son la substancia están "presentes en un sujeto"; algunas de las cosas que ellas encierran, por ejemplo el saber, también son "afirmados de un sujeto"; otras, tales como una particular porción del saber gramatical, no lo son.[88] Así, la distinción de primordial y secundario (es decir, de lo individual y lo universal) podría hacerse en las otras categorías lo mismo que en la de substancia; pero Aristóteles no lo hace explícitamente.

La primacía de la substancia individual es uno de los puntos más asentados del pensamiento de Aristóteles, el punto en el cual se aparta más claramente de la doctrina platónica. Pero, aun cuando la substancia primera sea para él la cosa más real, la substancia segunda, y, en particular, la infima species, es el punto central de su lógica. Porque la lógica es el estudio del pensamiento, y lo que el individuo contiene además de su naturaleza específica se debe a la

[87] [19] 2 a11.

[88] [20] 1 a29, 22. Esta distinción explícita entre las cualidades, las cantidades individuales, etc., y las cualidades, las cantidades generales, etc., de las cuales las primeras son ejemplos, no se encuentra, creo, en ninguna otra parte en Aristóteles. La tendencia general, a la vez en Aristóteles y en la filosofía posterior, ha sido la de no señalar las distinción entre lo universal y lo individual salvo en la categoría de la substancia. El Prof. Stout ha insistido recientemente, sin embargo *(Proc. of the Brit. Acad.* Vol. X), en una distinción precisamente parecida. "Un carácter que caracteriza a una cosa concreta o a un individuo es tan particular como la cosa o el individuo que caracteriza. De dos bolas de billar, cada una tiene su propia particular redondez, separada y distinta de la de la otra; justamente como las bolas de billar son ellas mismas distintas y separadas."





materia particular en la cual está incorporado y así escapa al pensamiento. En tanto que se los puede conocer, los miembros de una infima species son idénticos, y las que la ciencia puede conocer son únicamente las propiedades que derivan de una naturaleza específica.

El resto de la parte seguramente auténtica de las Categorías [89] es una comparación destinada a iluminar los caracteres distintivos de la substancia y los de las principales categorías. Los principales caracteres de la substancia son que: 1) no está "en un sujeto"; 2) es predicada sin ambigüedad (esto es sólo verdad de la substancia segunda); 3) es individual (esto sólo es verdad de la substancia primera); 4) no tiene contrarios ni grados; 5) admite cualificaciones contrarias. Las otras categorías son consideradas según posean o no los mismos caracteres, y se encuentra que el último carácter sólo es verdad de todas las substancias y no lo es de nada más.

Podemos ahora tratar la cuestión de saber qué tiene que decir Aristóteles sobre el acto en el cual el significado de las palabras no combinadas" se presenta al espíritu [90], la aprehensio simplex de la lógica posterior. Aristóteles la distingue explícitamente del juicio. Es una especie de contacto con el objeto.[91] Esta comparación nos introduce en la psicología aristotélica de la percepción, en la cual distingue entre: 1) la aprehensión de las cualidades sensibles peculiares de cada sentido: color, sonido, etc.; y 2) la aprehensión de los "sensibles comunes" tales como el tamaño y la forma y de los concomitantes (como cuando la vista de un objeto sugiere sus cualidades tangibles). La primera clase de aprehensión es infalible, la segunda falible. La aprehensión de la significación de los términos es como la primera clase de percepción, infalible; no es ni verdadera ni falsa [92] o, en el sentido más amplio de la palabra "verdad", es siempre verdadera.[93] Aristóteles se expresa a veces

[89] [21] Caps. 5-9. Los capítulos 10-15 generalmente se consideran apócrifos.

[90] [22] La simple aprehensión se llama νόησις , por ejemplo en *De An,* III, β. Su expresión en el lenguaje es φάσις, *De Int.* 16 b27, 17 a17; *Met.* 1051 b25. Algunas veces, sin embargo, el φάσις es empleado como equivalente de afirmación y algunas veces como abarcando la afirmación y la negación.

[91] 23 *Met.* 1051 b24.

[92] 24 1027 b27; *De Int.* 16 a10.

[93] 25 *Met.* 1051 b24, 1052 a1; *De An.* 430 b28.

como si la aprehensión de todas las entidades, como distinta del juicio que las une, fuera siempre de este tipo simple y directo.[94] En otra parte describe la aprehensión de las "naturalezas simples" como de esta naturaleza.[95] Pero las entidades simples deben tener uno de los dos siguientes grados de simplicidad: pueden ser: 1) imposibles de analizar en materia y forma (como cóncavo, por ejemplo, rechaza este análisis, pero no así "romo", desde que implica una particular clase de materia—la nariz)[96]; o 2) imposibles de analizar en un elemento genérico y un elemento diferencial. Estrictamente sólo la substancia, la calidad y las otras categorías o suma genera son simples en este sentido más completo.[97] Si tomamos literalmente el lenguaje de Aristóteles cuando dice que es la aprehensión de las naturalezas simples lo que constituye la aprehensión simple, se sigue que la aprehensión de todas las otras naturalezas, desde que implican el reconocimiento de una unión entre forma y materia, o al menos entre género y diferencia., es un juicio implícito, precisamente como la definición causal de un término es un silogismo implícito.[98] Pero esta doctrina no aparece en el Organon; allí la simple aprehensión de cualquier naturaleza se distingue del juicio.

LA PROPOSICIÓN

El De interpretatione expresa una franca concepción "representativa" del conocimiento. Las afecciones del alma son "imágenes de las cosas".[99] Conforme con esta manera de ver, al juicio no se lo presenta como la aprehensión de conexiones que existen en la realidad, sino como el establecimiento de conexiones (o, en el caso de los juicios negativos, de divisiones) entre estas afecciones del alma que son también llamadas "conceptos".[100] Y puesto que el acto de separar A y B puede considerarse el acto de conectar A y no B, todo juicio, tanto negativo como afirmativo, se

[94] 26 *De Int.* 16 b27, 17 a17.

[95] 27 *Met.* 1027 b27, 1051 $^{b}$17.

[96] 28 *De An.* 429 b14, 430 b30, 431 b13; *Met.* 1025 $^{b}$31, 1035 a26.

[97] 29 1045 a36.
[98] 30 An. *Post.* 75 $^{b}$32, 94 a2, 12.

[99] 31 16 a7.

[100] 32 *Ib.* 9-14.





presenta en el De anima [101] como "una reunión de muchos conceptos como si no formaran más que uno" — como si el juicio consistiera en unir entre sí los conceptos que están formalmente separados en el espíritu. Aristóteles remedia la unilateralidad de esta descripción agregando que el juicio también puede denominarse separación [102] —análisis de complejos confusos [103]—, lo mismo que nuevo enlace, en el todo ordenado de un juicio, de los elementos así descubiertos. Pero, en la medida en que se describe al juicio como antítesis o separación de conceptos, la doctrina implícita de la verdad y de la falsedad es que un juicio es verdadero cuando une entre sí dos conceptos A', B', que son respectivamente la "imagen" de dos elementos asociados de la realidad A y B, o cuando "separa" dos conceptos que son respectivamente la imagen de dos elementos disociados de la realidad. Y es falso en los dos casos contrarios. Esta grosera concepción de la verdad como correspondencia no representa, sin embargo, el mejor pensamiento de Aristóteles sobre esta materia. En otra parte, abandonando enteramente su noción de los "conceptos" que estarían como depositados en la mente para ser reunidos entre sí o separados unos de otros, declara que el pensamiento se dirige directamente a la realidad, y dice simple y acertadamente que el juicio es verdadero cuando afirma como realmente unidos entre sí elementos de la realidad que lo están verdaderamente, o como realmente separados elementos que están separados en la realidad.[104] Expresarse así es expresar, en cierto sentido, una concepción de la verdad corno correspondencia, pero su concepción esta libre de la noción de una estructura del pensamiento que realmente copia la estructura de la realidad.

Con respecto a la proposición o expresión del juicio en palabras, Aristóteles toma como punto de partida el análisis platónico de la oración en un nombre y un verbo.[105] Pero procede a establecer definiciones y distinciones de su propia cosecha. Un nombre es "un sonido que tiene un significado establecido por convención, sin ninguna referencia al tiempo, y cuyas partes,

[101] 33 430 a27.

[102] 34 430 b3.

[103] 35 *Cf. Phys.* 184 a21-b14.

[104] 36 *Met.* 1051 b3, *cf.* 1011 b27.

[105] 37 16 a17, 17 a10, 19 $^{b}$10; *cf.* Platón, *Soph.* 261 *e et sq.*

consideradas en sí mismas, no tienen significación".[106] Un verbo es el sonido que, expresando como el sustantivo un significado definido, es relativo al tiempo, e indica alguna cosa afirmada de alguna otra cosa.[107]

Además del nombre y el verbo reconoce Aristóteles otros elementos que, a falta de mejores nombres, llama "nombre indefinido" y "verbo indefinido" (por ejemplo: no-hombre, no está enfermo); indefinido porque pueden afirmarse de toda especie de cosas, existentes y no existentes.[108] El De interpretatione, que rastrea con un interés apasionado las variedades lingüísticas posibles de la proposición, se ocupa mucho de estas formas, pero Aristóteles se da cuenta de que en la vida del espíritu la pura negación carece de importancia, e ignora casi completamente estas formas en sus demás obras lógicas.

Lo que ocupa mayormente a Aristóteles en el De interpretatione es descubrir todas las oposiciones posibles en las proposiciones. Considera el juicio existencial como la fórmula primordial y obtiene las variedades siguientes:

Un (es decir, algún) hombre existe.
Un hombre no existe.
Un no-hombre existe.
Un no-hombre no existe.[109]

(También señala las demás variedades que aparecen cuando leemos todo en lugar de un.) Toda proposición del tipo sustantivo-verbo da las mismas variedades.

Un hombre camina.
Un hombre no camina.
Un no-hombre camina.
Un no-hombre no camina.[110]

Pero existe otro tipo de proposición [111] que admite mayor variedad

---

[106] 38 16 a19 *et sq.*

[107] 39 16b 6-8, 19-21.

[108] 40 16 a30-33, b12-15.

[109] 41 19 b14-19.
[110] 42 20 a3-15.





de formas:
Un hombre es justo.
Un hombre no es justo.
Un hombre es no-justo.
Un no-hombre es justo.
Un no-hombre no es justo.
Un no-hombre es no-justo.
Un no-hombre no es no-justo.

Las proposiciones del tipo "un hombre es justo" son proposiciones en las cuales "el *es* es un tercer elemento afirmado en suma", "un tercer nombre o verbo junto a los otros dos". Un *hombre* y *justo* son las "cosas subyacentes", y *es* es una "suma",[112] Aristóteles lucha aquí —sin mucho éxito— con la noción de copula. Es consciente de la distinción entre el es existencia y el es[113] copulativo. Pero no tiene todavía una idea clara de su relación. Ve que el análisis de la proposición en nombre y verbo no es siempre suficiente. Pero no intenta analizar todas las proposiciones en sujeto, predicado y cópula. Ve que la cópula no es, en la proposición, un elemento simétrico al sujeto y al predicado. Pero no señala que es simplemente la expresión del acto de afirmar una conexión, distinta de los elementos de la realidad entre los cuales se afirma la conexión. En los Primeros analíticos, que representan un grado más avanzado de madurez en el pensamiento de Aristóteles, la cópula aparece (según se ha dicho en términos felices) como completamente desligada del predicado. Cuando las proposiciones se consideran como premisas de silogismo, que es el punto de vista en que se colocan los Primeros analíticos, se hace necesario aislar en cada una de ellas un predicado que se puede convertir en el sujeto de otra proposición; y Aristóteles, en consecuencia, formula todas las proposiciones en la forma "A es B" o "B pertenece a A".[114]

La división formal primordial de los juicios es la que los clasifica en juicios afirmativos y negativos. La afirmación y la negación son, la mayoría de las veces, tratadas como coordinadas, pero ocasionalmente considera la afirmación como anterior a la negación.[115] Aristóteles no pretende por eso que sea psicológicamente anterior: la negación no es el rechazo de una afirmación

---

[111] 43 Lo que los lógicos posteriores llamarán *"la* proposición de tercer adyacente".
[112] 44 19 b19-20 a3, 21 b26-33.
[113] 45 21 a24-33.
[114] 46 Esto ha sido bien destacado por Case en *Enc.* Brit.[11] 11, 512.
[115] 47 *De Int.* 17 a8 *et sq.; An. Post.* 86 b33-36; Met. 1088 a16-18.

previa. Es el rechazo de una conexión sugerida, pero es igualmente verdadero que la afirmación es la aceptación de una conexión sugerida[116]: las dos actitudes son puestas al mismo nivel, precisamente como son la acción de buscar y la de evitar.[117] Aristóteles tiene probablemente, sin embargo, tres razones para considerar la afirmación como anterior: 1) se expresa en una forma lingüística más sencilla; 2) una conclusión negativa requiere una premisa afirmativa, mientras que una conclusión afirmativa., ni debe ni tampoco puede tener una premisa negativa.[118] (Y la negación no puede apoyarse en una base puramente afirmativa; la conclusión negativa puede tener una premisa negativa, y debe haber tanto negaciones como afirmaciones últimas e indemostrables, a saber; las que expresan la mutua exclusión de las summa genera o categorías.)[119]; 3) la afirmación es superior en valor a la negación porque nos da sobre el sujeto una información más precisa que la negación.[120]

Aristóteles evita dos errores que los lógicos anteriores cometieron con frecuencia: 1) repudia toda tentativa de reducir lo negativo a lo afirmativo diciendo que "A no es B" significa realmente "A es no B", como si nosotros pudiéramos evitar la negación "comenzando por negar, para afirmar en seguida lo que hemos negado"[121]; y 2) no reconoce el juicio "indefinido" como una forma independiente paralela a la vez del juicio afirmativo y del juicio negativo; "A es no B" es a su criterio una afirmación con un predicado de una especie particular y sin importancia.[122]

Su división de los juicios por lo que hace a la cantidad es la que sigue: 1) juicios acerca de un universal, que son a) universales: "Tocto hombre es blanco"; o b) no universales: "existe un hombre blanco", o "algún hombre es blanco"; 2) juicios acerca de individuos: "Sócrates es blanco".[123] Las tres clases

[116] 48 *Met.* 1017 a31-35.
[117] 49 *E. N.* 1139 a21 *et sq.*
[118] *50* An. Porf. 86 b37-39.

[119] 51 An. *Post. I,* 15.

[120] [52] *Met.* 996 b14-16.

[121] [53] Bradley, Principies *of Logic[1]*, 111.

[122] 54 *De Int.* 19 b24-35, 20 a23-26; An. *Pr.* 25 b22 et sq., 51 b31-35, 52 a24-26.

[123] 55 *De Int.* 7.





de juicios no forman una escala de generalidad decreciente; el juicio no universal acerca de un universal es verdadero, aun cuando, por ejemplo, existiera sólo un hombre blanco. Los juicios sobre los universales o los juicios sobre los individuos conducen a diferentes especies de entidad.[124] Ya aparece implícitamente la doctrina de los Segundos analíticos, en los cuales lo universal se considera de una manera puramente no-cuantitativa. Además el juicio no se considera como si expresara la inclusión del sujeto en el predicado, sino más bien la caracterización del sujeto por el predicado. El predicado no es jamás cuantificado; y, en particular cuando Aristóteles ensaya justificar y asentar las reglas de la conversión [125], no se refiere, como lo hace la lógica formal, a la distribución o no distribución del predicado. Sólo cuando llega al silogismo aparece [126] la noción del juicio considerado como una "inclusión", y cuando pasa del silogismo a la demostración desaparece una vez más.

En los Primeros analíticos[127] encontramos otra clasificación de los juicios desde el punto de vista cuantitativo. Los divide en universales, particulares e indeterminados; los juicios indeterminados son juicios como "el placer no es un bien". "Indeterminados" parece ser una definición provisional de los juicios que, en realidad, son o universales o particulares, pero que no se los expresa claramente ni como unos ni como otros. Hasta que la ambigüedad que pesa sobre ellos sea aclarada tales juicios tienen, en tanto que premisas de silogismos, sólo el valor de juicios particulares; y los Primeros analíticos, que se atienen al punto de vista silogístico, los tratan como tales.[128] Pero, en realidad, un juicio del tipo "el placer no es un bien" es un universal científico del tipo reconocido en los Segundos analíticos, en el cual la plenitud cuantitativa del sujeto, aunque indispensable, no es el aspecto principal, y la verdadera manera de formularlo no es "todo A es B", sino "A como tal es B".

Los Primeros analíticos, como se verá, no reconocen el juicio singular como

[124] 56 *De Int.* 17 a38; An. *Pr.* 43 a25-32.

[125] 57 An. *Pr,* 25 a14-26.

[126] [58] Por ejemplo en las expresiones ὑπὸ τὸ A εἶναι, ἐν ὅλῳ τῳ A εἶναι.

[127] 59 24 a17-22.

[128] 60 26 a28-33.

una especie particular. En la discusión de las figuras del silogismo[129], ningún juicio particular aparece como premisa ni como conclusión. La razón de esta omisión del juicio aparece en un pasaje [130] donde Aristóteles, después de haber reconocido tres tipos de entidades —individuos, summa genera, y las clases que comprenden los individuos y están comprendidas en los summa genera—, agrega que "las discusiones e investigaciones son generalmente sobre cosas de este último tipo". El De interpretatione, que considera el juicio en sí mismo, reconoce el juicio singular como una especie aparte; los Primeros analíticos, que consideran los juicios sin perder de vista su valor en el razonamiento, tienen en cuenta el hecho de que el razonamiento, tanto científico como dialéctico, trata sobre todo de clases y no de individuos.

Además de la cantidad y la cualidad del juicio, Aristóteles estudia su modalidad. Partiendo, como de costumbre, no de distinciones metafísicas, sino de aquellas que se manifiestan en el uso ordinario de la lengua, distingue entre juicios tales como "A es B"; "A debe ser B"; "A puede ser B".[131] Pero en seguida reconoce que los dos últimos tipos son juicios de segundo orden, que son reducidos a las formas "Que A es B es necesario", "Que A es B es posible", y se coordinan con la forma "Que A es B es verdadero".[132] La noción de posible comprende dos momentos. Lo posible debe ser algo o cosa que no implique ninguna consecuencia imposible, pero debe ser también algo cuyo contrario no es necesariamente falso.[133] Así no es lo contradictorio de lo imposible; es lo que no es ni imposible ni necesario, y, en consideración a este último carácter, "A puede ser B" es convertible en "A puede no ser B".[134] Algunas de las dificultades del estudio de la noción de posible en Aristóteles provienen del hecho de no tener en cuenta a menudo este segundo elemento de su naturaleza. Así, 1) lo necesario, 2) lo no necesario, y 3.) lo susceptible de existir son igualmente cualificados por él de posible.[135] Pero de estos tres

[129] 61 An. *Pr.* I, 4-22.

[130] 62 43 a25-43.

[131] 63 *De Int.* 21 a34-37; *cf. An, Pr.* 25 a1 *et sq.*, 29 b29-32.

[132] 64 *De Int.* 21 b26-33, 22 a8-13,

[133] 65 An. Pr. 32 a18-20; *Met.* 1019 b28-30.

[134] 66 Por ejemplo: *De Int.* 21 b35-37.

[135] 67 An. Pr. 25 a37-39.





estados, el primero satisface sólo una de las condiciones de posibilidad de una cosa: no es imposible. No reúne la segunda condición, y así sólo puede ser considerado como posible en un sentido secundario.[136] En un sentido igualmente impropio, lo actual puede ser posible.[137] Cuando pasarnos a la distinción entre lo no-necesario y lo susceptible de existir, vemos que Aristóteles refiere la última designación a los casos que, en el mundo del azar y del cambio, de posesión ordinaria, pero no invariable, de un atributo por un sujeto; y la primera a los casos en los cuales no existe ninguna regla que se aplique siquiera a la mayor parte, o bien la regla es excepcionalmente violada.[138] Es muy difícil saber con certidumbre si, en definitiva, Aristóteles admitía una esfera de contingencia real en el mundo.[139] A veces se expresa como si admitiera que la necesidad rige el mundo celeste, y la contingencia la región sublunar. Pero también en el mundo sublunar existen conexiones necesarias — las conexiones entre un sujeto y su género, diferencias y propiedades. Y aun en el mundo celeste hay contingencias: un planeta que está aquí es capaz de estar allá. La contingencia que se refiere a los cuerpos celestes es, sin embargo, sólo una capacidad de movimiento, mientras que las cosas terrestres también son susceptibles de cambiar de cualidad, de aumento y disminución, de llegar a ser y de desaparecer.

Aunque Aristóteles menciona en su lógica estas distinciones metafísicas, en su estudio de los tipos modales del juicio y el silogismo los toma poco en cuenta. Se contenta con observar la existencia de tres tipos de juicio y con buscar las inferencias que pueden obtenerse de ellos por oposición, [140] por conversión [141] y por silogismo.[142]

[136] 68 32 a20.

[137] 69 *Met.* 1019 b32; *De Int.* 23 a6-18.

[138] 70 *An,* Pr. 25 a37 b18, 32 b4-18; *De I*nt. 19 a7-22.

[139] 71 *Cf.* pp. 112-115, 118 *et sq.,* 235-236, 287.

[140] 72 *De Int.* 12.

[141] 73 *De Int.* 13.

[142] 74 An. Pr. I, 8-22.

Aristóteles no trata los juicios hipotéticos y disyuntivos como tipos distintos del juicio categórico. Distingue, en efecto, las proposiciones simples de las proposiciones complejas [143], pero con esta última designación piensa proposiciones del tipo "A y B son C", "A es B y C", o "A es B, y C es D". Su teoría de la hipótesis será estudiada más adecuadamente en la sección dedicada al silogismo.

EL SILOGISMO

Se puede decir que la doctrina del silogismo se debe enteramente a Aristóteles. La palabra συλλὸγισμός se encuentra en Platón, pero no en el sentido que le dará Aristóteles, y antes que él no se habían hecho tentativas para dar una explicación general del proceso de inferencia. La tentativa más próxima había sido, quizá, el análisis platónico del proceso de la división lógica, que Aristóteles llama un "silogismo débil"[144], pero ese no es sino un primer bosquejo del proceso inferencial en general. Si se pregunta qué móvil preciso lleva a Aristóteles a abordar este problema, la respuesta debe probablemente ser que su interés primordial era fundamentar las condiciones del conocimiento científico; esto es lo que él anuncia como su propósito al comienzo de los Primeros analíticos, y el estudio formal del silogismo es el primer paso en este camino. Cualesquiera sean las otras condiciones a las cuales deba satisfacer, es necesario al menos, parece decir, que la ciencia pueda estar segura de la validez de cada uno de los pasos que dé, y así lo permite la observancia de las reglas del silogismo. No podemos decir que el método de Aristóteles haya consistido en estudiar con gran cuidado el procedimiento efectivo de la ciencia. Si hubiera procedido así —si hubiera estudiado de cerca también una ciencia exacta conocida por él (o por nosotros)—, habría podido escribir cosas muy diferentes, Habría podido decir más del método analítico y habría podido reconocer la existencia de inferencias no silogísticas, no menos convincenles que el silogismo: aquellas que utiliza nuestra intuición, no de las implicaciones de la relación de sujeto a predicado, sino de relaciones tales como la igualdad, "a derecha de" y otras parecidas; porque las matemáticas están llenas de estas inferencias relaciónales. La definición que da Aristóteles del silogismo es completamente general; es "un argumento en el cual habiendo sido concedidas ciertas cosas, algunas otras distintas de aquéllas se siguen necesariamente de su verdad, sin

[143] 75 *De Int*. 17 a20-22.
[144] 76 An, Pr. 46 a33.





que haya necesidad de ningún otro término exterior.[145] pero supone, sin probarlo suficientemente [146], que esto puede ocurrir sólo cuando se infiere una relación de sujeto a predicado entre dos términos en base a relaciones de sujeto a predicado entre ellos y un tercer término. El hecho de no considerar los tipos de inferencia, mencionados más arriba, se justifica, si tiene justificación, por lo siguiente: 1) emplean la relación de sujeto a predicado así como la relación especial sobre la cual se fundan; la relación de sujeto a predicado es la forma común de todo juicio y todo razonamiento, y, en consecuencia, el objeto primordial del estudio de la lógica; y 2) mientras que las variedades del silogismo pueden ser exploradas completamente y las reglas que las rigen pueden ser asentadas de una manera precisa, cualquier tentativa de enumerar todas las posibles variedades de inferencias relaciónales está condenada al fracaso.

Es un hecho notable que la terminología de Aristóteles en esta parte de su obra tenga un aire matemático·, σχῆμα ("figura"), διάστημα ("distancia" empleada para la proposición), ὅρος ("límite", usada para el término). No es improbable que haya representado cada figura del silogismo con una figura geométrica diferente, en la cual las líneas representan las proposiciones y los puntos los términos. Pero se apropia, no de la geometría en general, sino de la teoría de las proporciones. No sólo σχῆμα, διάστημα, ὅρος, sino también ἄκρον y μέσον eran términos técnicos en esta teoría, y se puede admitir que en el pensamiento de Aristóteles las premisas en las diversas figuras —"A predicado de B, B predicado de C" (primera figura), "B predicado de A, B predicado de C" (segunda figura), "A predicado de B, G predicado de B" (tercera figura)— tenían alguna analogía[147] con las proporciones (o, como nosotros las llamaríamos, las progresiones), tales como: "A : B = B : C"; "A - B = B - C", etc.

La terminología de Aristóteles es, en algunos aspectos, confusa. El término que se convierte en predicado de la conclusión recibe, en cada figura, el nombre de "primer" término, y el que se convierte en el sujeto de la conclusión se llama "último" término. Esto se debe a la manera de formular la primera figura, a saber:

[145] 77 *An. Pr.* 24 b18-22; *cf. Top.* 100 a25-27.
[146] 78 An. Pr. I, 23.

[147] 79 Sólo una analogía muy general, naturalmente,

A es verdadero (o no es verdadero) de B,
B es verdadero de C,

luego A es verdadero (o no es verdadero) de C. En la segunda figura el orden de los términos es:

B es verdadero (o no es verdadero) de A,
B no es verdadero (o es verdadero) de C,
luego A no es verdadero de C.

Pero el predicado de la conclusión (A) se llama, no obstante, "primer" término, porque tal es su posición en la primera figura o figura perfecta.

Además, el predicado de la conclusión se llama "gran extremo" o "extremo mayor", el sujeto de la conclusión "pequeño" o "menor". Estos términos son estrictamente apropiados sólo en el modo universal afirmativo de la primera figura,

A es verdadero de todo B,
B es verdadero de todo C,
luego A es verdadero de todo C.

Aquí A debe tener al menos tanta extensión como C, y tiene normalmente más extensión. En los otros modos no hay ninguna presunción de que el predicado de la conclusión tenga más extensión que el sujeto, pero la conclusión se considera como el fracaso (cuando es negativa) o como el éxito parcial (cuando es positiva) de la tentativa de incluir el sujeto en el predicado, y por esta razón al predicado se lo llama "extremo mayor".

Se puede ver que el punto de vista de Aristóteles es aquí sobre todo cuantitativo. Esto se hace muy claro en su formulación del principio de la primera figura: "cuando tres términos están entre sí en tales relaciones que el último esté contenido en el medio como en un todo, y el medio comprendido o no comprendido en el primero como en un todo, hay necesariamente un silogismo perfecto conectando los extremos".[148] En este pasaje a los tres términos se los considera francamente en su extensión. Pero se debe recordar que esta no es la teoría general del juicio de Aristóteles, sino una manera

[148] 80 An. *Pr.* 25 b32-35.





particular de ver los juicios, manera que él encuentra conveniente cuando considera lo que se puede inferir de ellos.

El principio que acaba de formularse es para Aristóteles el principio en el cuál se funda todo silogismo. Porque las otras dos figuras no tienen a sus ojos ningún valor independiente de la primera. Las conclusiones que se pueden obtener no derivan directamente de las premisas, sino de las proposiciones que se derivan inmediatamente de ellas y que se conforman a las condiciones de la primera figura, es decir, al dictum de omni et nullo formulado más arriba. Es un punto discutible si Aristóteles está en lo cierto cuando rehusa reconocer la segunda y la tercera figura, como modos de argumentación independientes. En general, parece que no. La primera figura aparece como superior a las otras, no en tanto que más directa, sino en cuanto más natural. En ella el movimiento del pensamiento está enteramente en una sola dirección, del término menor al término mayor a través del término medio, en la segunda figura hay un movimiento de cada uno de los extremos al término medio, y en tales condiciones ninguno de los extremos se presenta inevitablemente como sujeto de la conclusión. Esto es verdad, al menos, cuando las dos premisas son universales: de Ningún A es B, Todo C es B, ni Ningún A es C ni ningún C es A, se ofrecen como la conclusión inevitable. Una observación parecida es verdadera para los modos afirmativos de la tercera figura. O, para presentar la cuestión de otra manera, en las dos figuras hay cierta falta de naturalidad que proviene de que, con respecto a uno de los términos, tenemos que cambiar nuestra actitud y tratar como predicado en nuestra conclusión lo que aparece como sujeto en las premisas o como sujeto lo que aparece como predicado. La particularidad que presenta la cuarta figura es que en ella combinamos ambos movimientos no naturales del pensamiento y, lo que es peor, lo hacemos sin motivo. En la segunda y la tercera figura tenemos que cambiar nuestra actitud con respecto a uno de los términos, si queremos alcanzar alguna conclusión; en la mayor parte de los modos de la cuarta figura [149], lo hacemos sin necesidad, puesto que una conclusión natural procede de las mismas premisas en la primera figura.

Como consecuencia de tratar las premisas desde el punto de vista de la extensión, Aristóteles no reconoce la cuarta figura. Si su fundamentum divisionis de las figuras hubiera sido la posición del término medio, habría reconocido como cuarta posibilidad el caso donde es predicado en la premisa

[149] 81 Bramantip, Camenes, Dimaris.

mayor y sujeto en la menor. Pero su fundamentum divisionis es la extensión del término medio en comparación con los extremos, y entonces no hay más que tres cosas posibles: puede ser más extenso que uno y menos que el otro, o más extenso que ambos, o bien es menos extenso que uno y otro.

Pero Aristóteles no deja de reconocer la posibilidad de inferencias que fueron clasificadas más tarde como modos de la cuarta figura. Reconoce implícitamente Fesapo y Fresison cuando señala que de Ningún C es B y Todo (o algún) B es A, convirtiendo las premisas podemos inferir Algún A no es C.[150] E implícitamente reconoce Bramantip, Camenes y Dimaris cuando señala que, de las conclusiones de Barbara, Celarent y Darii en la primera figura, Todo C es A, Ningún C es A, por conversión podemos obtener además respectivamente las conclusiones Algún A es G, Ningún A es C, Algún A es C.[151] Teofrasto consideró estos cinco modos como adicionales de la primera figura. No quedaba por dar más que un pequeño paso para que Galeno los tratase como modos de una cuarta figura. Pero era un paso que implicaba adoptar un nuevo fundamentum divisionis de las figuras.

Ocupándose de la primera figura, Aristóteles ve que la discriminación de la validez o invalidez de las figuras es una cuestión de intuición directa: percibimos directamente que en algunas cosas se desprende una conclusión y en otras no, Aristóteles prueba la validez de los modos válidos en las otras figuras, a veces por conversión, a veces por reductio ad impossibile, a veces por "exposición".[152] La naturaleza de este último procedimiento es la siguiente: si, por ejemplo, Todo S es P y Todo S es R, "tómese" uno de los de S, por ejemplo N; entonces N será P y también R, de suerte que se confirmará la conclusión Algún R es P.[153] No se acude a la experiencia real, sino a la imaginación; no parece haber mucho valor en esta conexión[154], y Aristóteles emplea este argumento sólo para confirmar la validez de modos cuya validez puede ser probada por conversión o por reductio ad impossibile.

[150] 82 *An. Pr.* 29 a19-26.

[151] 83 53 a3-12.

[152] 84 ἔκθεσις

[153] 85 28 a22-26.

[154] 86 En geometría la ἔκτεσις o exposición de los datos particulares es muy importante.





De los silogismos puros pasa a los silogismos modales. Examina con cuidado infatigable las conclusiones que se pueden sacar de combinaciones de premisas apodícticas con premisas apodícticas, de premisas asertóricas con premisas asertóricas, de premisas problemáticas con premisas problemáticas, de premisas problemáticas con premisas asertóricas, y de premisas problemáticas con premisas apodícticas.[155] Hay errores de lógica formal en esta parte de su obra, y la doctrina de los silogismos modales ha sido muy simplificada y mejorada por la adopción, por parte de Teofrasto, del principio de que "la conclusión sigue la premisa más débil", es decir que, cuando una premisa es negativa, la conclusión es negativa, y cuando una premisa es particular, la conclusión es particular, y así cuando una premisa es problemática, sólo se puede sacar una conclusión problemática.

Hemos visto que Aristóteles no trata la proposición hipotética como un tipo aparte, de donde se sigue que no tiene una teoría del silogismo hipotético como un tipo coordinado con el tipo categórico. Reconoce, sin embargo, dos clases de argumentos ex hypothesi.[156] 1) Podemos tomar primero la reductio ad impossibile, que analiza en dos partes, una en la cual una conclusión falsa es deducida por silogismo, y otra en la cual la proposición que se quiere probar es probada ex hypothesi.[157] La hipótesis a la cual hace referencia aquí es la hipótesis de la cual se deduce la falsa conclusión (a saber, la proposición opuesta de la proposición por probar). El punto de vista de Aristóteles es que una inferencia verdadera no es silogística cuando parte de una proposición cuya opuesta falsa se sigue silogísticamente. Así el análisis es el siguiente: sea, por demostrar, por ejemplo, que de Algún B no es A y Todo B es C resulta que Algún C no es A. a) Se supone que Todo C es A; y de esto y de Todo B es C, se infiere, por silogismo, que Todo B es A (lo que, como se sabe, es falso); b) mediante (es decir, hallando que se sigue algo falso de) la suposición de que Todo C es A, concluímos (no silogísticamente) que algún C no es A.

2) La prueba ordinaria ex hypothesi se divide también en dos partes. Teniendo que probar cierta proposición, se "introduce" o se la "sustituye" por otra susceptible de ser más fácilmente probada; luego, a) se prueba por

[155] 87 *An. Pr.* I, 8-22.

[156] 88 An. Pr. 40 b25 *et sq.*, 41 a22 b1

[157] 89 41 a23-37, 50 a29-32.

silogismo la proposición así introducida; b) la proposición original es demostrada "por acuerdo o por alguna otra hipótesis".[158] Es decir, que la ilación de la proposición primitiva con respecto a la proposición introducida depende de un simple entendimiento entre las personas que llevan a cabo la argumentación o bien de una nueva hipótesis. El primer caso es aquel en el cual Aristóteles piensa sobre todo[159], y, en consecuencia, el argumento ex hypothesi es para él esencialmente un argumento dialéctico, y no científico. Pero cuando la ilación no depende de un simple acuerdo sino de una conexión real, el argumento ex hypothesi puede ostentar el carácter concluyente que le pertenece en grado pleno sólo a una de sus clases, la reductio ad impossibile.

Aristóteles no ignora la objeción que se ha hecho al silogismo [160] diciendo que implica una petitio principii. Si yo argumento: "Todo B es A, Todo C es B, luego Todo C es A", se me podrá objetar que no tengo derecho de decir que Todo B es A, a menos que sepa ya que C (que es uno de los elementos de B) es él mismo A, y que no tengo el derecho de decir que Todo C es B, a menos que sepa ya que C es A (que está implicado en el hecho de que es B). Éstas objeciones se basan en supuestos erróneo. 1) la primera se apoya en el supuesto postulado de que el único medio de saber que Todo B es A, es examinar todos los ejemplos de B. En contra de esta manera de ver, Aristóteles tiene conciencia de que tratándose de ciertas materias (por ejemplo en las matemáticas), puede establecerse una verdad universal considerando un ejemplo aislado, porque el universal genérico difiere del enumerativo. 2) La segunda objeción se apoya en el supuesto de que para conocer que Todo C es B, es preciso saber que C posee todos los atributos que implica el hecho de ser B. Aristóteles prevé implícitamente esta objeción con su distinción de la propiedad y la esencia. Entre los atributos necesariamente implicados en el hecho de ser B, distingue cierta serie de atributos fundamentales que son necesarios y suficientes para distinguir B de todo lo que no es B; y considera los otros atributos necesarios como derivados de éstos y demostrables por ellos. Para saber que C es B, basta saber que existen los atributos esenciales de B, el género y las diferencias; no es necesario saber que tiene las propiedades de B. Así, cada premisa puede ser conocida

[158] 90 41 a37 b1.
[159] 91 50 a16-19.

[160] 92 Sext. Emp. *Pyrrh. Hypot. II,* 195 e*t sq. Cf.* Mill, Sistema *de* Lógica, libro II, cap. 3, § 2.





independientemente de la conclusión. Y también ambos pueden ser conocidos sin que lo sea la conclusión. Para sacar una conclusión es necesaria la "contemplación conjunta" de las premisas, y, si no las vemos en su reacción mutua, podemos ignorar; la conclusión, y también podemos creer su opuesta, sin violar por eso explícitamente el principio de contradicción. La marcha que procede de las premisas hacia la conclusión es un genuino movimiento del pensamiento, la explicación de lo que era implícito, la actualización de un conocimiento que era sólo potencial.[161] Y el silogismo difiere de la petitio principii en que, mientras en el primero las dos premisas implican conjuntamente la conclusión, en la última una premisa sola lo implica.[162]

INDUCCIÓN, EJEMPLO, ENTIMEMA, REDUCCIÓN

Encontramos repetidamente en Aristóteles una oposición entre el silogismo (o deducción) y la inducción[163], como dos procesos del pensamiento fundamentalmente diferentes. El primero va de lo universal a lo particular, el segundo de lo particular a lo universal; el primero es anterior y más inteligible por naturaleza, más competente, el segundo "más claro a nuestros ojos", más persuasivo, más inteligible en términos de sensación y más popular.[164] Es un tanto sorprendente, en estas condiciones, ver a Aristóteles mostrar que la inducción es en el fondo silogística [165], como todo otro modo de argumento, ya sea científico, dialéctico o retórico. Lo que caracteriza la inducción es que "conecta un extremo con el término medio por intermedio de otro extremo". Aristóteles lo ilustra de la manera siguiente:

El hombre, el caballo, la mula (C) viven largo tiempo (A), El hombre, el caballo, la mula (C) son animales sin hiel (B), Luego (si B no tiene más extensión que C), todos los animales sin hiel (B) deben vivir largo tiempo (A).

Esto, como se advertirá, es la "inducción perfecta" de la lógica moderna.

[161] [93] An. *Pr.* 67 12-$^{b}$ll; An. Post. 71 a24-$^{b}$8, 86 a22-29.

[162] 94 An. Pr. 65 a10-25.

[163] [95] Sobre la inducción en Aristóteles, *cf.* M. Consbruch en *Arch. f. Gesch. (d. Phil. V*, 302-321; P. Leuckfeld, ib. VIII, 33-45; G. E. Under-hill en *Class. Rev.* XXVIII, 33-35.

[164] 96 An. Pr. 68 b35; *An. Post.* 72 b29; *Top,* 105 a16, 157 a18.

[165] 97 An. Pr. II, 23.

El silogismo es válido sólo si la premisa menor es convertible simplemente. Pero si es convertible la conclusión no es más extensa que las premisas. Puede parecer a primera vista que no tenemos inferencia real de lo particular a lo universal; pero ésta sería una crítica errónea. El universal "todos los animales sin hiel" no es más amplio en extensión que "el hombre, el caballo y la mula" (suponiendo que éstos sean todos los animales sin hiel), pero hay una auténtica progresión del pensamiento, no sólo de la expresión, cuando pasamos del uno al otro; porque cuando podemos decir que todos los animales sin hiel viven largo tiempo, hemos progresado en el camino hacia la aprehensión de una conexión racional. Pero, aunque la inducción perfecta sea así menos ineficaz de lo que se la representa a veces, la descripción que Aristóteles hace en este pasaje presentando la inducción como fundada en una enumeración completa [166], está lejos de ser adecuada a la noción aristotélica de la inducción tal como aparece en otros pasajes. Encontramos numerosos argumentos a los que se da el nombre de inductivos, en los cuales la conclusión se funda en uno o en pocos ejemplos.[167] Y si, como nos dice, los primeros principios de las ciencias se establecen por inducción[168], es obvio que proposiciones de tan amplia generalidad no pueden fundarse en una inducción perfecta. Parecería entonces que, en su deseo de apoyar su tesis de que todo argumento válido es silogístico[169] , Aristóteles procede a describir aquí la inducción en general en términos que se aplican a un caso extremo, en el cual se examinan todos los casos particulares que caen bajo un universal, antes de sacar una conclusión acerca del universal. Se debe notar que las cosas particulares no son individuos sino especies, no este hombre o ese caballo, sino el hombre y el caballo, Aristóteles generalmente, si no siempre, trata la inducción como si fuera de la especie al género.[170] Este hecho le vuelve más fácil tratar la inducción perfecta como el ideal al cual tiende toda inducción. Porque 1) en lógica y en matemáticas es posible hacer disyuntivas que aparecen a priori como exhaustivas, por ejemplo aquella de los triángulos en equiláteros, isósceles y escalenos. Un atributo del triángulo podría entonces ser inferido por inducción si se encuentra verificado en cada una de las tres clases de triángulo. Y 2), teniendo como tenía la creencia en un número limitado de especies biológicas fijas, podía creer que era posible examinar todas las especies animales sin hiel, aunque no habría podido pensar en la posibilidad de examinar todos los individuos de esas especies. La inducción perfecta de especie a género presupone una inducción imperfecta de individuo a especie.

Si examinamos los argumentos que Aristóteles presentó efectivamente y consideró como inductivos, vemos que abarcan desde la inducción perfecta hasta los argumentos en que una regla general se basa en la referencia a un solo ejemplo. La raíz de la inducción parece ser, para Aristóteles, la de "guiar"[171] una persona a otra de un conocimiento particular a un conocimiento universal. El número más o menos grande de ejemplos que necesita depende de la inteligibilidad relativa del tema. Cuando dice que es por la inducción o por la percepción[172] como aprehendemos los primeros principios de la ciencia, Aristóteles no quiere decir que estos métodos sean fundamentalmente diferentes de los que se usan para aprehenderlos. Allí donde la forma es fácilmente separada de la materia por el pensamiento, como en las matemáticas, el espíritu pasa sin dificultad de la percepción de la verdad en un caso aislado a la certidumbre de su aplicabilidad a todos los casos de la misma especie; allí donde la forma es menos fácil de separar de la materia, es necesaria una inducción fundada en muchos ejemplos. Pero los dos casos implican la misma actividad de "intelección".[173] Con respecto a esta actividad, Aristóteles no está siempre de acuerdo consigo mismo. Algunas

166 98 68, b23, 27, 69 a16; *cf. An. Post.* 92 a37.

167 99 Por ejemplo: *Top.* 105 a13-16, 113 b17 *el sq.,* 29-36; *Met.* 1025 a9-11, 1048 a35-b4.

168 100 *An. Post.* 100 b3; E. *N.* 1139 b29-31.

169 101 An. *Pr. 68 b*9-13.

170 102 Por ejemplo: *Top.* 105 a13-16; pero a partir de los individuos en los *Top.* 103 b3-6, 105 b25-29, 156 a4-7; *Rhet.* 1398 a32 *et sq.*

171 103 ἐπάγειν, ἐπάγεσθαι son también términos usados por Platón cuando habla de la "producción" de testimonios o de ejemplos, por ejemplo, *Crat.* 420 *d2,* Rep. 304 c6; así también en P. A. 673 a15, *Met.* 995 a8. Pero en Aristóteles el complemento del verbo es más usualmente la persona que es "guiada" — *An. Post.* 71 a21, 24, 81 a5; *Met.* 989 a33; *cf.* Platón, *Polit.* 278 a5, y el uso de ἐπαγωγός = "atractivo". De allí parece venir el ejemplo de ἐπάγειν sin complemento, en el sentido de "hacer una inducción", *Top.* 156 a4, 157 a21, 34; y de allí viene el uso de τὸ καθόλον ἐπάγειν ib. 108 b10. ἐπαγωγή es empleado por otros autores (por ejemplo, Dem. 19, 322) en el sentido de "acción de guiar" (aparentemente nunca en el sentido de "acción de aducir") Platón emplea ἐπ αναγωγή en un sentido similar, *Rep.* 532 *c5,*

172 104 E. *N.* 1098 a3; *cf. An. Post.* 78 a34.

173 105 An. *Post.* 88 a12-17, 100 b3-15.

veces la representa como la obra de un νοῦς que, aunque en el alma, no forma parte de ella, sino que es algo que al alma embrionaria le llega desde fuera.[174] Otras veces la representa como la última fase de un desenvolvimiento continuo a partir de la sensación a través de la memoria y la experiencia [175], y la sensación misma aparece representada como referida a lo universal, es decir, como aprehendiendo un carácter universal en su objeto, aunque sin separar lo universal de su manifestación individual. [176]

Al considerar la teoría de la inducción de Aristóteles, pues, no debemos dejamos influir demasiado por el pasaje de los An. Pr. II, 23, aunque sea éste el único pasaje en el cual la estudia con alguna extensión. La inducción es esencialmente para Aristóteles un procedimiento, no de razonamiento, sino de intuición directa, mediatizado psicológicamente por un examen de casos particulares. Pero en los Primeros analíticos el interés que experimenta por un nuevo descubrimiento, el silogismo, le lleva a tratar la inducción como un silogismo, y, por consecuencia, es considerado particularmente en su forma menos importante, aquella donde el examen de los casos particulares es exhaustivo.

Poco hay que decir de las otras formas de argumentación que Aristóteles reduce a la forma silogística.[177] El ejemplo y el entimema son las formas retóricas que responden respectivamente a la inducción y al silogismo.[178] El ejemplo difiere de la inducción (perfecta): 1) en que se basa en todos los casos particulares; y 2) en que termina por aplicar la conclusión general a un nuevo caso particular.[179] El entimema difiere del silogismo (o más bien del silogismo científico, porque su forma es bastante silogística) en que infiere una conclusión: 1) en base a premisas meramente probables, o 2), de signos, es decir, infiriendo las causas a partir de los efectos, y no los efectos a partir de

[174] 106 G. A. 736 b28.

[175] 107 An. *Post. II,* 19; *Met.* A. 1.

[176] 108 An. *Post.* 87 b28, 100 a17.

[177] 109 An. *Pr.* II, 24, 27.

[178] 110 An. Post. 71 a9-11; R*het.* 1356 b2-5.

[179] 111 An. Pr. 69 a16-19.





las causas.[180] La reducción[181] es interesante porque responde al método analítico en matemáticas, por el cual el matemático se vuelve del teorema por demostrar a otro de una demostración más fácil y que conduce a la prueba del primero: pero Aristóteles no indica que tenga alguna conciencia de la gran importancia de este método. En otra parte parece concebir que es el método típico del descubrimiento matemático.[182]

## LA LÓGICA DE LA CIENCIA

Cuando pasamos de los Primeros a los Segundos analíticos, pasamos del estudio de la forma común de todo razonamiento al estudio de los caracteres que distinguen el razonamiento científico del razonamiento dialéctico o, como puede decirse, popular. El contenido de los Segundos Analíticos se puede dividir en cinco partes principales[183]: 1) Aristóteles comienza por inferir de la naturaleza de la ciencia las condiciones que deben satisfacer las proposiciones que van a formar sus premisas (I, 1-6). 2) Establece en seguida los caracteres distintivos de la demostración, en tanto que tal, es decir, en la medida en que trata de mostrar por qué las propiedades pertenecen a sus sujetos (I, 7-34). 3) Examina después los caracteres distintivos de la demostración considerada como un modo de definición de las propiedades (II, 1-10). 4) En la sección que sigue, Aristóteles trata muchos temas, a los cuales había mencionado brevemente en las secciones anteriores (II, 11-18). 5) Finalmente, después de estudiar la demostración, explica el proceso por el cual llegamos a conocer las proposiciones inmediatas que le han servido de punto de partida (II, 19).

## LA DEMOSTRACIÓN

Toda enseñanza y toda instrucción, señala Aristóteles, tiene como punto de

[180] 112 An. *Post.* II, 27; *Rhet.* 1357 a32.

[181] 113 ἀπαγωγή, *An, Pr.* II, 25. Esta parece confundirse en definitiva con los silogismos *ex hypothesi,* aunque Aristóteles no haya conectado explícitamente estos dos modos de argumentos. Trata, sin embargo, la ἀπαγωγὴ ἐις τὸ ἀδύνατον como una especie particular de argumento *ex hypothesi.*

[182] 114 *E.* N. 1112 b20-24.Cf. in*fra*, pág. 285.

[183] 115 La división es de Zabarella.

partida un conocimiento preexistente. El conocimiento así presupuesto es de dos tipos: es conocimiento de "que tal cosa existe", o conocimiento de lo "que significa la palabra usada". Con respecto a algunas cosas, siendo absolutamente claro el sentido de las palabras, todo lo que es necesario suponer explícitamente es que la cosa es así; esto es cierto, por ejemplo, de la ley según la cual con respecto a todo puede hacerse o un juicio afirmativo valedero o un juicio negativo valedero. Por lo que hace a otras cosas (por ejemplo, el triángulo), basta con saber explícitamente la significación del nombre que los designa; es también suficientemente evidente, por lo mismo, que la cosa existe, sin que haya necesidad de que sea explícitamente establecida. Para otras cosas, en fin, debemos conocer explícitamente a la vez el sentido del nombre y que la cosa existe; por ejemplo, con respecto a la unidad.[184]

A este pasaje podemos vincular aquel donde Aristóteles señala todos los posibles temas de investigación científica.[185] Estos son "el hecho", el "porqué", "si la cosa existe", "lo que es". Hay en conjunto cinco objetos de conocimiento: 1) lo que un nombre significa; 2) que la correspondiente cosa es; 3) lo que es; 4) que tiene ciertas propiedades; 5) por qué tiene estas propiedades. Este es el orden natural por el cual llegamos a su conocimiento. El primero de los cinco no es nunca objeto de indagación, desde que toda búsqueda debe partir necesariamente de una base de conocimiento anterior y no existe otra base anterior a ésta. El último no puede nunca ser tomado como base para búsquedas ulteriores, porque no existe ninguna búsqueda que pueda ir más allá. Por eso Aristóteles sólo nombra los cuatro últimos cuando enumera los objetos de investigación, y sólo los cuatro primeros cuando enumera los objetos de preconocimiento; y entonces sólo los dos primeros son explícitamente nombrados. Todo el proceso de la ciencia es como sigue; comienza por fijar un objeto de indagación, conocido solamente por su nombre. Como los nombres no son más que símbolos convencionales, no es necesario investigar su significación: basta que sea establecida. La primera cuestión es, entonces: "¿Existe algo que responda a este nombre?" Esta debe ser la primera cuestión, porque sería absurdo preguntar qué es una cosa, qué propiedades tiene o por qué las posee, si no sabemos que existe. Del mismo modo debemos saber lo que ella es antes de preguntarnos por sus propiedades, porque en base al conocimiento de su definición probamos sus propiedades. Y finalmente sería absurdo preguntar por qué tiene ciertas

[184] 116 *An. Post.* I, 1.

[185] 117 *Ib. II*, 1.





propiedades si no conocemos que las tiene.

La demostración es un silogismo científico, es decir, un silogismo que es por completo conocimiento y no opinión. Las premisas de una demostración deben ser: 1) verdaderas, mientras que las del silogismo en general pueden ser falsas; 2) primarias, en otras palabras, inmediatas e indemostrables; porque si fueran demostrables deberían ser demostradas, y, en consecuencia, no podrían ser primeros principios; 3) más inteligibles y anteriores que la conclusión que sacamos de ellas — no en el sentido que aparezcan anteriormente en nuestra vida mental, sino en el sentido de que, habiéndolas aprehendido, percibimos su verdad más claramente; 4) deben ser causas de la conclusión, es decir, que deben expresar hechos que sean las causas del hecho que enuncia la conclusión, y al mismo tiempo el conocimiento que tenemos de ellos debe ser la causa de nuestro conocimiento de la conclusión.[186]

Estos últimos puntos de partida de la ciencia son de tres clases. Incluyen: 1) los axiomas, o proposiciones que se deben conocer si se quiere conocer algo. Aristóteles incluye entre éstos, sin hacer ninguna diferencia, las proposiciones verdaderas acerca de cualquier cosa, como los principios de contradicción y de tercero excluido [187], y proposiciones comunes a algunas ciencias, pero restringidas en su alcance, tal como la que dice que una igualdad subsiste si se resta lo igual de lo igual — proposición que no tiene sentido excepto aplicada a las cantidades. De todos los axiomas, observa que ninguna ciencia los toma en su forma universal, sino solamente en la medida en que se aplican al objeto de la ciencia en cuestión; y de las leyes de contradicción y de tercero excluido, observa que no figuran normalmente entre las premisas de la demostración; razonamos, no a partir de ellas, sino de acuerdo con ellas.[188]

Los puntos de partida de la ciencia incluyen 2) las "tesis" peculiares de algunas ciencias. Se subdividen en: a) "hipótesis", es decir, las premisas referidas más arriba, y que dicen "que tal o cual cosa es o no es"; y b) "definiciones", que dicen lo que es tal o cual cosa. La ciencia admite las definiciones de todos sus términos, pero no admite la existencia sino de sus objetos

[186] 118 *Ib.* 71 b9-72 a7.

[187] 119 "A no puede ser a la vez B y no B", "A debe ser B o no B".

[188] 120 72 a 16-18, 76 a38-b2, 77 a10-12, 22-25.

elementales (por ejemplo, la aritmética, la de la unidad; la geometría, la de magnitud espacial), y prueba la existencia de lo demás. Así la ciencia tiene tres objetos: el género, cuya existencia admite, los axiomas comunes presupuestos por la prueba, y los atributos, cuya posesión por parte del género se prueba por medio de los axiomas; en otros términos: lo que funda la demostración y lo que se demuestra.[189]

Los tres tipos de proposiciones presupuestos por la ciencia deben distinguirse de otro tipo, que Aristóteles no permite presuponer, a saber, los "postulados", que son suposiciones contrarias a la opinión del principiante (es decir, no universalmente admitidas), o proposiciones que deben ser probadas, en lugar de ser simplemente admitidas. Hay que distinguirlos, por otra parte, de las suposiciones que sólo sirven para afianzar en el ánimo del estudiante la verdad de la conclusión, pero cuya verdad no es exigida por la prueba; por ejemplo, la suposición, por parte del geómetra, de que la línea que ha trazado tiene un pie de largo o que es recta.[190] Esta explicación de las presuposiciones necesarias de la ciencia provoca una comparación con las presuposiciones admitidas por Euclides. Al describir la ciencia como una progresión de lo menos familiar pero más inteligible a lo más familiar pero menos inteligible, Aristóteles claramente tiene en vista una ciencia que no está ya en su primera etapa, aquella de la búsqueda, sino que ha sido desarrollada suficientemente para poder ser expuesta en forma continua. Y el único modelo que tenía delante de tal ciencia era el que presentaban las matemáticas y particularmente la geometría. Euclides fue sólo una generación posterior a Aristóteles, y existían ya en la época de Aristóteles los Elementos de geometría que Euclides no hizo más que aumentar y refundir. Hay que destacar que casi todos los ejemplos de presuposiciones y de pruebas en el primer libro de los Segundos analíticos proceden de las matemáticas.[191] Dice expresamente que la palabra "axioma" fue tomada de las matemáticas. [192] Los Axiomas de Aristóteles responden a las nociones comunes de Euclides, y su ejemplo favorito de un axioma, "una igualdad subsiste si se restan a cantidades iguales cantidades iguales", es una de las tres Nociones Comunes

[189] 121 72 a14-16, 18-24, 76 a32-36, b3-22.

[190] 122 76 b23-24, 39-77 a3.

[191] 123 Ver caps. 7, 9, 10, 12, 27; *cf.* 71 a3, 79 a18.

[192] 124 *Met.* 1005 a20.





que parecen remontar hasta los tiempos de Euclides.[193] Las ὁρισμοί (definiciones) de Aristóteles responden a los ὅροι de Euclides. Y las hipótesis de Aristóteles responden, en cierta medida, a los postulados de Euclides, porque de los únicos postulados, dos son en efecto postulados de existencia: de la existencia de la recta y del círculo.[194] Existen, dice Aristóteles, dos errores que tienen el mismo fundamento. Hay el error que consiste en suponer que el conocimiento implica ya una regresión infinita de premisa en premisa con el fin de no aceptar nada sin prueba, ya la aceptación de premisas no probadas, y, en consecuencia, de premisas desconocidas, y que el conocimiento es, por consecuencia, imposible. Y existe el error de suponer que el conocimiento es posible, pero procede en círculo: la verdad se reduce así a la mutua implicación de las proposiciones, de las cuales ninguna es conocida independientemente como verdadera. El fundamento común de los dos errores consiste en suponer que la prueba es el único modo de conocimiento, y contra ambos Aristóteles afirma su principio de que hay primeras premisas que no necesitan ni admiten pruebas.[195]

Cuando conocemos una cosa sabemos que no puede ser de otra manera; y si nuestras conclusiones deben tener este carácter de necesidad, nuestras premisas deben ser igualmente necesarias. Esto implica que: 1) deben ser verdaderas con respecto a todo caso de sujeto. Pero, 2), la relación que establecen entre sujeto y predicado debe ser una relación per se o esencial. Hay cuatro casos del per se: a) En el primer tipo, un término está implicado en la esencia del otro y en su definición; por ejemplo, la línea en la esencia y en la definición del triángulo. Un predicado per se con relación al sujeto es, en este sentido, la definición, el género o la diferencia específica del sujeto, b) En el segundo caso un término es atributo de otro término y lo incluye en su definición; así toda línea es "recta o curva" y los términos "recto" y "curvo" no podrían ser definidos de otra manera que con referencia a la línea. Un predicado per se con respecto a su sujeto es, en este sentido, una propiedad, o una disyunción que establece propiedades alternativas del sujeto. Los atributos que no pertenecen a su sujeto ni en el modo a) ni en el modo b), son simplemente accidentes o hechos concomitantes, c) Pasando en seguida de las proposiciones predicativas a las proposiciones existenciales, Aristóteles agrega que una cosa es per se cuando no es afirmada de otro sujeto más que

[193] 125 Heath, Hist. *of* Gk. *Math*, I, 376.
[194] 126 *Ib.* 374.

[195] 127 *An. Post.* I, 3.

de sí misma. Los términos "blanco" y "caminando" implican un sujeto distinto de sí mismo — alguna cosa que sea blanca o que camine; pero hablando con propiedad, una substancia individual no puede emplearse como predicado, y una substancia genérica sólo puede ser predicado de un sujeto no diferente de él, sino tan sólo una especie o un miembro individual de él. d) Son propiedades per se las que afirman, no la inherencia de un atributo en un sujeto, sino la conexión entre una causa y su efecto; y son accidentales cuando afirman la concomitancia de dos acontecimientos. Los sentidos c) y d) son definidos por Aristóteles sólo para dar una explicación completa del significado de per se; las premisas de la ciencia son per se, nos dice, en el sentido a) o en el sentido b).

Pero, para ser universal en sentido estricto, una proposición debe ser, 3), verdadera de su sujeto qua ipsum. El predicado debe pertenecer al sujeto, no sólo necesariamente, sino en virtud de la naturaleza del sujeto, no en virtud de un carácter genérico del cual participe con las otras especies. Porque solamente así el sujeto no contendrá nada extraño al sujeto. A todo sujeto propuesto debemos "desnudarlo" de todas las diferencias que le son extrañas, hasta llegar al sujeto que es precisamente conmensurable con el predicado; las premisas de la ciencia son juicios recíprocos o simplemente convertibles; sólo éstos tienen la elegancia requerida por el ideal de la ciencia.[196]

De estas condiciones que las premisas de la ciencia deben satisfacer, derivan ciertas propiedades de las premisas. La primera de éstas es que deben ser propias o particulares del sujeto de la ciencia en cuestión. En primer lugar, no deben ser tomadas de otra ciencia. Porque si el término medio es un predicado universal, es decir, a la medida de un género, no puede ser igualmente un predicado conmensurable con otro género. Así, las proposiciones geométricas no pueden demostrarse mediante premisas aritméticas; ellas podrían ser demostradas por este medio sólo si las magnitudes espaciales fueran números. Los extremos y el término medio deben pertenecer a un mismo género. Las premisas de una ciencia pueden ser utilizadas en otras ciencias sólo si el contenido de la última cae bajo el de la primera, como los de la óptica y la armonía caen bajo los de la geometría y la aritmética, respectivamente. Pero en realidad la óptica no es una ciencia distinta de la geometría, ni la armonía de la aritmética: la óptica y la armonía

[196] 128 I, 4, 5.



PSIKOLIBRO

son simples aplicaciones de la geometría y la aritmética.[197]

En segundo lugar, y por la misma razón, las proposiciones de una ciencia particular no pueden demostrarse mediante premisas generales. La tentativa de Brison, que quiso realizar la cuadratura del círculo usando el principio de "que las cosas que son más grandes y menos grandes que las mismas cosas, son iguales", falla porque es un principio tan verdadero de números como de magnitudes espaciales, y no tiene en cuenta la naturaleza especial del contenido de la geometría. De donde se sigue que los primeros principios peculiares a una ciencia dada no pueden ser probados; porque si pudieran ser probados, lo serian por premisas generales. Se desprende, además, que los "axiomas", que son comunes a más de una ciencia, no son premisas de las ciencias, sino más bien principios en virtud de los cuales las conclusiones derivan de las premisas.[198]

Aristóteles define, además, el ideal del conocimiento científico mediante la distinción entre el conocimiento del "que", o hecho, y el conocimiento del "porqué". Esta distinción puede trazarse: 1) entre los límites de una ciencia particular. Tenemos conocimiento del "que" y no del "porqué", primeramente cuando nuestras premisas no son inmediatas, sino que ellas mismas requieren demostración, y en segundo lugar, cuando inferimos la causa del efecto, lo más inteligible de lo más familiar. Podemos inferir la proximidad de los planetas del hecho de que no titilan, pero debemos invertir entonces el verdadero orden lógico; la causa essendi debería ser también la causa cognoscendi. Donde, como aquí, el término medio y el término mayor son convertibles, podemos reemplazar una inferencia del efecto a la causa por una de las causas al efecto; pero allí donde no lo son, no podemos hacerlo, y estamos limitados al conocimiento del "que".

2) Una ciencia puede conocer el "que" y otra el "porqué". Las matemáticas proporcionan las razones de los hechos estudiados por la óptica, la armonía, la astronomía, y también de algunos de los hechos estudiados por las ciencias que no son "subalternas", como la medicina. Así, alguien que sea a la vez geómetra y médico, estará en condiciones de explicar, con fundamentos geométricos, "por qué las heridas redondas cicatrizan más lentamente que las

[197] 129 I. 7. *Cf.* pág. 105.

[198] 130 I. 9, 11, 77 a10-12, 22 *et sq.*

otras".[199]

Se observará que la imposibilidad de alcanzar el conocimiento del "porqué" proviene de la violación de una u otra de las dos reglas precedentemente establecidas con respecto a las premisas de la ciencia, a saber, que deben ser inmediatas y que deben ser más inteligibles que la conclusión. El conocimiento del "que" no es, así, la ciencia propiamente dicha, la cual es un sistema en el que todo lo conocido, salvo los primeros principios mismos, se conoce como algo que deriva necesariamente de los primeros principios.

Desde que las premisas de la ciencia deben ser inmediatas, la prueba científica puede ser representada como un proceso de ensamblamiento[200], es decir, de inserción de los términos medios necesarios entre dos términos que queremos relacionar como sujeto y predicado. Cuando Aristóteles se expresa así, está pensando en el método científico como proceso analítico, que se propone un teorema a demostrar o un problema de construcción a resolver, y busca cuáles son las premisas requeridas, es decir, las condiciones de la solución. Pero la mayor parte de las veces, acaso, considera la ciencia como sintética, como algo que parte de premisas inmediatas y que las combina de manera de llegar a conclusiones mediatas. La primera manera de proceder constituye el método de descubrimiento, la segunda el método de exposición, y ambas desempeñan un papel en el proceso real de la ciencia.

En base a su concepción general de la ciencia, Aristóteles se encuentra en condiciones de establecer[201] las condiciones en las cuales una ciencia es "más exacta que otra" y "anterior a" ella. Es así: 1) si conoce tanto el hecho como la razón mientras la otra sólo conoce el hecho; así, la astronomía que abraza tanto las matemáticas como la observación, es superior a la astronomía basada en observaciones; 2) cuando una estudia los caracteres haciendo abstracción del substrato, mientras que la otra es concreta: así la aritmética es superior a la armonía; 3) cuando implica menos presuposiciones: así la aritmética es superior a la geometría porque la unidad no tiene posición, mientras que el punto la tiene.

Desde el momento que la percepción es sólo de hechos particulares, no

[199] 131 An. Post. I, 13.
[200] 132 79 a30, 84 b35.

[201] 133 *An. Post. I*, 27.





reemplaza jamás a la demostración. Si estuviéramos en la luna y viésemos a la tierra interponerse en el trayecto de la luz del sol, no conoceríamos aún la causa de los eclipses de luna; habríamos comprobado una falta temporal de luz, pero no habríamos conocido la causa general de este fenómeno. Pero mientras Aristóteles destaca así los límites del conocimiento perceptual, se da cuenta muy bien del papel que juega la percepción en el desenvolvimiento de la ciencia.[202] Donde falta el sentido faltará también la ciencia, porque las verdades universales de las cuales procede la ciencia, se adquieren por una inducción fundada sobre las percepciones sensoriales. Y aunque no conocemos las razones de las cosas directamente por los sentidos, las aprendemos partiendo de los datos de los sentidos. Después de cierto número de experiencias de un hecho, una explicación universal se ilumina en nosotros por un acto de la razón intuitiva.[203] Aristóteles reconoce claramente la importancia de la imaginación científica, por medio de la cual "encontramos instantáneamente el término medio".[204]

Hacia el fin del primer libro de los Segundos analíticos[205], Aristóteles concentra su atención en la distinción, tan importante para él como para Platón, entre ciencia y opinión. Las distingue primero destacando la diferencia entre sus objetos. La ciencia tiene por objeto lo necesario, la opinión lo contingente, la verdad que podría ser falsa y la falsedad que podría ser verdad. Ninguno —señala— dirá que cree que A es B si piensa que A no puede ser de otra manera; dirá entonces que conoce que A es B. Pero, se puede decir, dos personas pueden respectivamente conocer y creer exactamente las mismas premisas y conocer y creer las mismas conclusiones que derivan de ellas. A lo cual Aristóteles responde, primeramente, que aunque así sea, no anula la distancia entre conocer y opinar. Aunque sus objetos son los mismos, la actitud mental es diferente: en el primer caso el espíritu considera las premisas de las cuales parte como estableciendo la esencia y la definición del sujeto; en el otro, como expresando un hecho verdadero con respecto al sujeto. Pero, en segundo lugar, los objetos de la ciencia y de la opinión no son los mismos, como no lo son tampoco los de la opinión. La verdadera y la falsa opinión son "de lo mismo", tienen el mismo sujeto; pero son "de diferentes" cosas en la medida que ellos afirman del

[202] 134 *Cf. De caelo*, 293 a25-30, 306 a5-17; *De Gen. et Corr.* 316 a5-10.

[203] 135 *An. Post.* I, 31.
[204] 136 I, 34.
[205] 137 I, 33.

sujeto predicados diferentes. De igual modo, la ciencia y la opinión pueden juzgar ambas que el hombre es un animal, pero una considera que "animal" corresponde á la ausencia del hombre, la otra, que "animal" es un atributo que el hombre posee.

## LA DEFINICIÓN

En el segundo libro de los Segundos analíticos, Aristóteles considera la demostración en tanto que instrumento por el cual se llega a la definición. Los cuatro grandes tipos de problemas, el "que", el "porqué", el "si", el "qué" [206], se relacionan todos con el término medio. Preguntar si A es o si A es B, es preguntar si hay un término medio que explique si es o si es B; preguntar qué es A, o por qué A es B, es preguntar qué es este término medio.[207] La noción de término medio se aplica más fácilmente a la cuestión de saber si (o por qué) A es B. Para resolver esta cuestión, debemos, en efecto, buscar en la esencia de A un elemento que muestre por qué A posee la propiedad B. Pero, por otra parte, ¿qué quiere decir Aristóteles cuando habla de un término medio susceptible de explicar la existencia de A simpliciter? No está aquí en cuestión un término medio silogístico, porque no existen dos términos entre los cuales se pueda colocar: no hay más que este término A. "Término medio" se emplea aquí, por extensión de su sentido propio, simplemente en lugar de "causa esencial". Aristóteles quiere decir que preguntar si A es, es preguntar si existe una esencia inteligible que responde a este nombre, y preguntar qué es A es tratar de desplegar esta esencia en una definición. Pero la aplicación de la cuestión "por qué" y de la noción del término medio a las substancias es un poco innatural. Aristóteles en realidad tiene interés en mantener que la búsqueda de la definición de un atributo, consiste en buscar un término medio que une e] atributo con un sujeto, mostrando por qué algún sujeto posee el atributo. Si la luna se eclipsa porque la luz del sol es interceptada antes de llegar a ella, debido a interposición de la tierra en su trayecto, la definición de un eclipse de luna es: "privación de luz de la luna debido a la interposición de la tierra". La verdadera definición de un atributo, la única definición que no se limita a explicar simplemente el uso de la palabra, es una definición que precisa la causa eficiente o final de la presencia del atributo. Así, la demostración del atributo, como derivando necesariamente de alguna

[206] 138 II, 1.
[207] 139 II, 2.



PSIKOLIBRO

causa, exige sólo una alteración verbal para dar su definición.

Después de una discusión dialéctica que se propone mostrar que podemos probar lo que es una cosa por silogismo, por división, por definición de la cosa o de su contrario, o por cualquier otro medio [208], Aristóteles procede [209] a dar una explicación positiva de la relación entre la demostración y la definición. Si queremos llegar a una definición con la ayuda de una demostración, debemos partir de un conocimiento parcial de la naturaleza del definiendum, es decir, de su definición nominal, por ejemplo la definición de un eclipse como una extinción de la luz. Podemos encontrar el término medio: "incapaz de proyectar sombra aunque no haya nada entre la luna y nosotros", es decir, que podemos inferir la privación de luz de la luna de lo que es un síntoma. Esto, por cierto, no contribuirá a que obtengamos una definición real del eclipse. Pero podemos acertar con el término medio que define la causa del eclipse; podemos formar el silogismo "todo cuerpo que tiene otro cuerpo interpuesto entre él y su fuente de luz, pierde su luz. La luna tiene otro cuerpo (la tierra) interpuesto entre ella y su fuente de luz, luego la luna pierde su luz". Y esta demostración de la existencia del eclipse por la existencia de su causa, sólo necesita invertirse para dar una definición causal del eclipse: "un eclipse de luna es la pérdida de luz sufrida por la luna a consecuencia de la interposición de la tierra entre ella y el sol". Así, dada una definición nominal de un atributo o de un acontecimiento per genus et subjectum, podemos pasar de ésta a una definición real per genus et subjectum et causam. Haciéndolo no hemos demostrado la definición, pues la obtenemos con ayuda de una demostración.

Sólo los atributos y los hechos pueden definirse así. Los objetos primordiales de una ciencia, por otra parte, como la unidad en aritmética, no tienen otra causa que ellos mismos, y de ello sólo es posible una definición nominal, y ésta simplemente debe ser afirmada o hecha conocer en la forma que en seguida veremos.[210] Hay así tres clases de definiciones: 1) la definición indemostrable de un término primario: 2) la definición real o causal de una sola proposición; 3) la definición nominal de un atributo o de un hecho, la cual corresponde a la conclusión de un silogismo sin las premisas.[211] Estas tres clases de definiciones, puede observarse, se relacionan entre sí como las

[208] 140 II, 3-7.
[209] 141 II, 8.

[210] 142 II, 9, *Cf. Infra,* pág. 80.
[211] 143 II, 10. *Cf.* 75 b31.

leyes de la naturaleza, las leyes derivativas y las leyes empíricas de Mill.

Aristóteles procede [212] en seguida a demostrar que cualquiera de las cuatro causas —formal, material, eficiente o final— puede desempeñar el papel de término medio para probar la existencia de aquello de lo cual ella es causa. Se debe destacar que la causa material aparece en este pasaje (quizá el pasaje más antiguo donde se presenta) con rasgos diferentes de aquellos que ordinariamente muestra en Aristóteles. Es descrita como "las condiciones de las cuales resulta la existencia de una cosa dada", y éstas son identificadas con las premisas necesarias para la prueba de una conclusión. En el locus classicus de las cuatro causas "las hipótesis (o premisas) de una conclusión" se encuentran como un ejemplo de causa material[213], en medio de otros ejemplos más ordinarios: el bronce de la estatua, las letras constitutivas de una sílaba, etc. Al parecer, en los Segundos analíticos nos encontramos en presencia de una concepción más estrecha, en base a la cual Aristóteles llegó luego a la noción de causa material reconociendo una analogía entre la relación de las premisas y la conclusión, y la de la materia y la cosa formada. Este capítulo parece uno de los primeros productos del pensamiento de Aristóteles porque revela una gran confusión.

Después de haber mostrado cómo pasamos de una definición no causal a una definición causal, Aristóteles procede [214] a considerar cómo se establece la primera. Una Ínfima species debe definirse por la enumeración de una colección de atributos que le sean esenciales, y cuya extensión, si se los toma separadamente, desbordará la de la especie, pero si se los toma colectivamente son coextensivos con ella. Hasta aquí Aristóteles no adopta el método de Platón de definición por división; su método es simplemente el de composición, que consiste en reunir los atributos uno a uno, de manera de constituir una colección de extensión igual a aquella de la cosa por definir. Pero cuando Aristóteles pasa a considerar más cuidadosamente el método de alcanzar definiciones [215], concede cierto valor a la división. Es que es verdad que la división no prueba nada, pero 1) asegura que los caracteres distintivos se tomen en el orden correcto. Podemos dividir los animales en domésticos y salvajes, pero no podemos dividir los seres domésticos en animales y otra cosa, porque los animales son, propiamente hablando, los únicos seres que

[212] 144 II, 11.
[213] 145 *Phys.* 195 a18.
[214] 146 An. *Post.*, II, 13.
[215] 147 96 b15-97 b6.





pueden ser domésticos. Por tanto, si usamos el método de división evitaremos colocar la definición de hombre en un orden irracional, tal como "doméstico, animal bípedo"; pondremos los caracteres en el orden correcto; "animal, doméstico, bípedo". 2) La división asegura, además, otra ventaja; nos dice cuándo nuestra definición de una infima species es completa. Si, definiendo, pasamos de un género a una diferencia que no es próxima, comprobaremos que esta diferencia y todas las que se coordinen con ella no agotan el género entero: no todo animal es o de alas enteras o de alas divididas. Si no perdemos de vista el problema de la división del género, nos guardaremos de omitir ninguna de las diferencias intermediarias que son necesarias para la definición de la especie. Tres cosas hay que tener presentes: 1) tomar como señales de la especie sólo los atributos que pertenecen a su esencia; 2) tomarlos en el orden correcto, procediendo constantemente de lo determinable a lo determinado; 3) tomar todas las señales necesarias para distinguir netamente el definiendum de todo lo demás.

Habiendo así establecido la medida en que la definición puede ser ayudada por la división, Aristóteles expone[216] en seguida lo que además es necesario para la definición de un género. Es necesario que, cuando el género ha sido dividido en sus infimae species y éstas han sido definidas, busquemos entonces en sus definiciones los elementos comunes, rechazando como extraños al género todos los elementos que no son comunes a todas las especies. Ni este método ni el de la división deben proceder per saltum; debemos contentarnos con elevarnos gradualmente, pasando cada vez al género inmediatamente superior a la especie cuya definición acabamos de determinar, y alcanzar el más alto género definible, sólo después de un proceso de generalización gradual. Y debemos estar preparados para descubrir a veces que especies que esperábamos descubrir como especies de un género, resultan ser, por el contrario, especies de diferentes géneros, y son llamadas con un mismo nombre sólo por ambigüedad. Supongamos, por ejemplo, que queremos definir el orgullo: lo que caracteriza el orgullo en Alcibíades, Aquiles y Ayante es la incapacidad de soportar el insulto; en Lisandro y Sócrates es la indiferencia a la fortuna. El término, en consecuencia, no tiene un significado ni una definición únicos.

En este capítulo Aristóteles describe bien, aunque su idea no sea siempre fácil de aprehender, el proceso de la división y de la generalización combinadas,

[216] 148 97 b7.

que es, en efecto, el verdadero método para alcanzar definiciones no-causales correctas.

Al comienzo de los Segundos analíticos Aristóteles insiste en que, puesto que la ciencia trata de alcanzar proporciones "universales", es decir, proporciones convertibles, en las cuales el sujeto y el predicado sean coextensivos, las premisas también deben ser proposiciones convertibles. Ahora Aristóteles pregunta si causa y efecto son necesariamente coextensivos. En su nueva forma la cuestión se plantea así: "¿la existencia de la causa puede ser inferida de la del efecto, como la existencia del efecto de la de la causa?" [217] o (en otros términos) "¿puede haber más de una causa para un efecto?".[218] La respuesta de Aristóteles es que la verdadera significación de la causa exige que la presencia de la causa pueda ser inferida de la del efecto. Si un efecto está presente en ausencia de su supuesta causa, esto sólo muestra que la supuesta causa no es la causa real. Todo problema científico es un problema universal, un problema cuyo sujeto y predicado son coextensivos; si preguntamos "por qué el sujeto C tiene el atributo A", sobreentendemos que es precisamente C (y ninguna otra cosa) la que posee el atributo A. Consideremos ahora el silogismo:

Todo B es A,
Todo C es B; en consecuencia
Todo C es A.

Aquí B es un atributo esencial de C y es la causa de la propiedad A. Si la conclusión es convertible simplemente, es evidente que las premisas también deben serlo, y en consecuencia la causa B es coextensiva con el efecto A.

Esta doctrina, según se verá, es verdadera si la establecemos, como lo hace Aristóteles, con referencia al ideal de ciencia. Porque la ciencia trata de establecer proposiciones convertibles, y no puede contentarse con una pluralidad de causas. Pero hasta aquí Aristóteles no ha tomado en cuenta las dificultades contra las cuales tiene que luchar la ciencia en su progreso, Rara vez la ciencia puede especificar enteramente el sujeto al cual pertenece un atributo; encuentra que tal atributo se halla en tal sujeto y también en tal otro, pero no conoce todos los objetos en los cuales puede encontrarlos, menos aun

[217] 149 II, 16.
[218] 150 II, 17.



PSIKOLIBRO

conoce el género que los abraza a todos. Luego, tiene que preguntar "por qué tiene este sujeto C el atributo A", y debe contentarse con un B coextensivo no con todo A, sino con "A en C". Y éste con frecuencia será diferente de aquel que constituye la causa de "A en D". Entonces la presencia de B no podrá ser inferida en todos los casos de la presencia de A, y A deberá tener más de una causa. Aristóteles señala claramente esta posibilidad del reconocimiento de las causas no-recíprocas de un efecto, antes que podamos reconocer la causa recíproca.[219]

## LA APREHENSIÓN DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA CIENCIA

Los Segundos analíticos se ocupan sobre todo de la demostración, la cual presupone el conocimiento de primeras premisas no conocidas por demostración. Al fin del libro[220] Aristóteles se pregunta como conocemos estas primeras premisas. ¿Cuál es la facultad por la cual las conocemos?, y este conocimiento ¿es adquirido o está latente en nosotros desde nuestro nacimiento? Es difícil suponer que este conocimiento, que debe ser el más cierto de todos, pueda estar en nosotros desde nuestro nacimiento sin que lo sepamos; es igualmente difícil ver cómo, si no está en nosotros desde el comienzo, pueda ser adquirido en seguida, porque (a diferencia del conocimiento demostrativo) habría sido adquirido sin ninguna base de conocimiento previo. Para escapar a esta doble dificultad debemos suponer que comenzamos con una facultad más humilde, en la cual se origina el desenvolvimiento ulterior de este conocimiento. Para Aristóteles esta facultad de la percepción es poder de discriminación innato en todos los animales. La primera etapa en el desarrollo de la sensación al conocimiento es la memoria, "la persistencia del percepto" cuando el momento de la percepción ha pasado. La etapa que sigue, la "experiencia", o formación del concepto en base a recuerdos repetidos de cosas de la misma especie hasta fijar un universal. De aquí, a su vez, se desenvuelve el arte, en la medida en que nuestro interés se refiere al devenir, y la ciencia, en la medida que se refiere al ser. El pasaje de lo particular a lo universal se parece a la reunión de un ejército desorganizado, deteniendo cada uno de los hombres hasta que todo el ejército vuelve a su orden primitivo. La transición es posible por el hecho de que la percepción misma es un elemento de lo universal; percibimos una

[219] 151 98 b25-31, 99 a30-b8.
[220] 152 II, 19. Cf. *Met. A. 1.*

cosa particular, es verdad, pero lo que percibimos en ella son los caracteres que tiene en común con otras cosas. De este primer elemento de universalidad pasamos sin interrupción por grados de universalidad cada vez más elevados hasta llegar a los universales supremos, los "inanalizables". El tránsito de los particulares a los universales implícitos en ellos se considera como un proceso de inducción; la aprehensión de los universales, que son los primeros principios de la ciencia, debe ser, dice Aristóteles, obra de una facultad superior a la ciencia, y ésta sólo puede ser la razón intuitiva. En esta magnífica exposición del desenvolvimiento continuo desde la sensación a la razón, un punto (para no mencionar otros) permanece oscuro: ¿cuáles son exactamente las "primeras cosas" así conocidas por la razón intuitiva? Gran parte del lenguaje se refiere a la aprehensión de los conceptos y las primeras cosas; deben ser entonces los conceptos supremos que escapan al análisis, esto es, las categorías. Pero el conocimiento de las categorías no es nunca un punto de partida suficiente para el pensamiento demostrativo. Los primeros principios de la ciencia son los axiomas, las definiciones y las "hipótesis", o postulados de la existencia de los primeros objetos de la ciencia.[221] Puede ser que Aristóteles reconociese aquí esta distinción. Después de describir la ascensión desde lo particular sensible a los conceptos universales, dice[222]; "es claro que aprehendemos las 'primeras cosas' por generalización de los hechos particulares, porque es así como la percepción también produce en nosotros el universal". Es decir, parece que reconoce además de la progresión que va de la percepción de lo particular a la concepción de lo universal, un progreso de los juicios particulares tales como "esta cosa no puede tener diferentes colores en la misma parte de ella misma", a juicios universales tales como el principio de contradicción y los otros principios primeros de la ciencia.[223]

## Los TÓPICOS

Los Tópicos tiene que ser objeto de tratamiento más breve. La obra parece dividirse en dos partes principales: 1) los libros II-VII, 2, el tratado original, una colección de τόποι o lugares comunes de la dialéctica, tomados a la

[221] 153 I, 10.

[222] 154 100 b3.

[223] 155 *Cf. Met.* 981 a7; donde Aristóteles atribuye a la ἐυπειρία la formación dé juicios tales como "Callias, Sócrates y otros, cuando enfermaron de esta enfermedad, fueron curados por este tratamiento".





Academia [224]; esta sección parece haber sido escrita antes del descubrimiento del silogismo.[225] 2) Los libros I, VII 3-5, VIII, una introducción y una conclusión, escrita después del descubrimiento del silogismo, pero antes de escribir los Analíticos. Las Refutaciones sofísticas son probablemente posteriores a los Tópicos, pero anteriores a los Analíticos.

El fin de los Tópicos es "encontrar un método por el cual seamos capaces de argüir acerca de cualquier problema propuesto, partiendo de premisas probables y no contradecirnos en el curso de la discusión [226], es decir, un método que nos permita sostener con éxito una u otra de las partes de toda discusión dialéctica, sea la del que "interroga" (el principal interlocutor en la discusión, que plantea cuestiones a su oponente y discute las respuestas que recibe), sea la del "interrogado". En otros términos, nuestro objeto es el estudio del silogismo dialéctico. El silogismo dialéctico se distingue del silogismo científico en que sus premisas no son verdaderas e inmediatas sino simplemente probables, es decir, tales que se imponen a todos los hombres, o a la mayor parte de ellos, o solamente a los sabios. Se distingue, por otra parte, del silogismo simplemente contencioso por el hecho de que razona correctamente en base a premisas realmente probables, mientras que el otro razona en base a premisas que parecen probables, o bien razona incorrectamente.[227] La dialéctica no tiene el valor supremo que corresponde a la ciencia, pero no es un esfuerzo desprovisto de todo valor, una discusión por amor a la discusión. Su estudio tiene sobre todo triple utilidad: 1) como gimnasia mental; 2) para poder discutir con las personas que encontramos; si estamos previamente familiarizados con las opiniones comunes y con las consecuencias que de ellas se derivan, estaremos en condición de discutir con cualquiera partiendo de sus propias premisas; 3) el tercer uso es de interés científico, y este interés es doble: a) si somos capaces de argumentar sobre una cuestión, a la vez en pro y en contra, estaremos en mejores condiciones para reconocer la verdad y la falsedad cuando nos encontramos con ellas; y b)

[224] 156 E. Hambruch ha tratado bien este punto en *Logische Regein d. Plat. Schule in der Arist. Topik* (Berlín, 1904).

[225] 157 Maier, *Syll. des Ar,* II, 2, 78, núm. 3 da buenos argumentos a favor de esta interpretación.

[226] 158 100 a18.

[227] 159 *Ib.* 27-b25.

como los primeros principios de las ciencias no pueden ser científicamente probados, la mejor manera de aproximarnos a ellos es por un estudio de las opiniones comunes, como el que permite la dialéctica.[228] En efecto, el estudio de la dialéctica en los Tópicos se realiza principalmente desde los dos primeros puntos de vista[229]; Aristóteles poco se preocupa por mostrar cómo ella puede ayudarnos en el estudio de las ciencias. La afirmación de que llegamos a los primeros principios de la ciencia por la dialéctica en ninguna parte es relacionada con la otra afirmación de la posibilidad de llegar a ellos por inducción; pero debemos recordar que la inducción es uno de los dos modos de argumento propios de la dialéctica.[230] (El mejor ejemplo del establecimiento de los primeros principios por la dialéctica es el argumento dado en el libro Γ de la Metafísica para los principios de contradicción y tercero excluido.)

Aristóteles comienza por considerar la variedad de las relaciones entre sujeto y predicado que pueden expresarse en las premisas de las cuales parten los argumentos, o en los problemas propuestos a la discusión. En toda proposición el predicado es convertible o no lo es en el sujeto. Si es convertible, o bien expresa la esencia del sujeto, en cuyo caso es la definición, o bien no la expresa, en cuyo caso será una propiedad. Si no es convertible, o bien es un elemento de la definición, en cuyo caso es el género del sujeto [231], o bien no es un elemento de la definición, en cuyo caso es un accidente.[232] Tal es la clasificación de los predicables en Aristóteles, que Porfirio oscureció irreparablemente al contar la especie como un quinto predicable. Aristóteles no considera la especie como uno de los predicables sino como el sujeto; porque (con una salvedad por lo que hace a los juicios que predican atributos accidentales) siempre tiene en vista juicios sobre las especies, y no sobre los individuos.

Aristóteles modificó posteriormente su doctrina de los predicables en un

[228] 160 I, 2.

[229] 161 *Cf.*, por ejemplo, 105 a9.

[230] 162 *Top.* I, 12.

[231] 163 O una *differentia* que Aristóteles incluye aquí en el género.

[232] 164 I, 4, 8.





aspecto. En el pasaje en cuestión pasa por alto la distinción entre género y diferencia. La diferencia, como el género, la considera como de mayor extensión que aquello de lo cual es diferencia. La doctrina implica lo que encontrarnos también en los Segundos analíticos[233], que una definición consiste en una reunión de atributos, cada uno de más amplia extensión que el término por definir, pero colectivamente coextensivo con él. En la Metafísica [234], por otra parte, Aristóteles sostiene que toda diferencia debe ser la diferenciación de una diferencia anterior, y que la última diferencia debe ser coextensiva con el definiendum. Y los Segundos analíticos [235] nos lo muestran moviéndose hacia esta doctrina.

Toda premisa, todo problema, se relaciona con uno u otro de los predicables. Es decir, los problemas que pueden ser propuestos a la discusión, son todos tales como éste: "Los atributos animal, provisto de pies, bípedo:, ¿forman la definición del hombre o no?", "el atributo animal ¿constituye el género del hombre o no?", y las cuestiones que el interrogador pueda plantear al que contesta (tomando sus respuestas como premisas) son del mismo tipo. Con los problemas y premisas relacionados estrictamente a los predicables, se agrupan otros que se relacionan con ellos de una manera más estrecha. Así, aunque una simple palabra no pueda constituir jamás la definición de otra palabra, sin embargo una proposición como "lo bello es lo conveniente" tiene relación con el problema de la definición de lo bello. Del mismo modo, las cuestiones que se relacionan con la identidad numérica de dos cosas, están en relación con el problema de la definición. La identidad numérica no significa que se pueda utilizar uno de los términos para definir el otro, pero la diferencia numérica muestra que eso es imposible.[236] De este modo, todos los problemas pueden ser sometidos a uno u otro de los predicables, y los predicables forman la armazón de todo el estudio de los problemas y de los lugares comunes utilizables para su discusión. Los libros II y III tratan de los problemas relativos al accidente; los libros IV y V, respectivamente, de aquellos del género y de la propiedad; los libros VI y VII, 2. de los problemas de la definición.

[233] 165 96 a24-b14. *Cf. supra*, pág. 80.

[234] 166 z. 12.

[235] 167 96 b30-32, 97 a28 b6.

[236] 168 *Top*, I, 5.

Tres de los principales términos empleados en la técnica de la dialéctica son los de "premisa", "problema", "tesis" Una premisa dialéctica es "una cuestión (en sentido estricto, naturalmente, una respuesta) que se representa como probable, sea a todos, sea a la mayor parte de las gentes, sea a los sabios". No toda cuestión susceptible de ser planteada a un oponente en la discusión puede considerarse como un problema a discutir. Un problema tiene que ser una cuestión que posea un interés práctico o bien teórico, y en la cual o no hay opinión corriente o existe diferencia de opinión entre el vulgo y los sabios, o bien en el seno mismo del vulgo y entre los sabios. De la misma manera no todo problema es una tesis; una tesis es "una opinión paradójica de algún filósofo célebre", o una manera de ver que, aunque acaso nadie la sostenga, puede sostenerse con argumentos. No todo problema ni toda tesis, agrega Aristóteles con su característico buen sentido, vale la pena discutirse, sino solamente aquellos que pueden ser propuestos por gentes que puedan necesitarlo para argumentar, y no para buscar la corrección o sentidos inexistentes: no vamos a discutir si debemos honrar a los dioses y amar a nuestros padres, ni acerca de si la nieve es blanca.[237]

No tenemos ni el espacio ni el deseo de seguir a Aristóteles en su laboriosa exploración de los τόποι; los casilleros de donde el razonamiento dialéctico debe sacar sus argumentos. La discusión pertenece a un modo de pensamiento pasado; es uno de los últimos esfuerzos de ese movimiento del espíritu griego hacia una cultura general, que trata de discutir sobre temas de todo orden sin haber estudiado sus debidos primeros principios, y que conocemos con el nombre de movimiento sofístico. Lo que distingue a Aristóteles de los sofistas, al menos tal como ellos han sido pintados por él y Platón, es que su fin era ayudar a sus oyentes y a sus lectores, no obtener lucro y gloria con una falsa apariencia de sabiduría, sino discutir toda cuestión tan sensatamente como se pueda sin conocimientos especiales. Pero él mismo ha abierto una ruta mejor, la vía de la ciencia: son sus propios Analíticos los que han hecho caducar sus Tópicos.

## LOS ELENCOS SOFÍSTICOS

Los Elencos sofísticos constituyen un interesante apéndice a los Tópicos.

[237] 169 I, 11.





Aquel título significa literalmente "refutaciones sofísticas", considerando originariamente al sofista como un espíritu negativo que se complace en embarazar al hombre ordinario con la refutación de sus opiniones más queridas. Pero los métodos de refutación sofística son precisamente aquellos que el sofista pretende usar para probar sus propias tesis; de tal suerte que el libro es un estudio de la falacia en general. La clasificación aristotélica de las falacias, en la cual se basan todas las demás clasificaciones, es la siguiente. Las falacias son principalmente de dos clases: las que provienen del lenguaje empleado y aquellas otras que no tienen ese origen. Las falacias in dictione son[238]:

1) El equívoco, es decir, la ambigüedad de una sola palabra.

2) La anfibología, o ambigüedad en la estructura de una frase (de la cual hay muchos ejemplos en griego, donde el orden de las palabras no indica con certeza cuál de ellas es sujeto y cuál complemento).

3) La composición, que consiste en reunir las palabras incorrectamente. Un hombre es capaz de caminar, cuando está sentado; pero no se sigue que sea capaz de caminar cuando está sentado.

4) La división, que consiste en separar incorrectamente palabras. Cinco es igual a tres y dos; pero no se sigue que cinco sea igual a tres e igual a dos.

5) El acento, es decir la mala interpretación de un escrito a consecuencia de un error de acentuación en una palabra (por ejemplo un acento circunflejo en lugar de un acento agudo).

6) Las formas del lenguaje, o inferencias erróneas debidas a la forma gramatical, por ejemplo suponer que "cuando" designe una acción porque tiene la misma inflexión que "cortando" o "edificando".

Las falacias extra dictionem[239] son:

1) El accidente, que consiste en creer que todo lo que es verdadero de una cosa es verdadero de todos sus accidentes, o viceversa. Si Coriseo es distinto

[238] 170 Cap. 4.

[239] 171 Cap. 5.

de Sócrates y si Sócrates es un hombre, no se sigue que Coriseo sea distinto de un hombre.

2) A dicto secundum quid ad dictum simpliciter. Si lo que no es, es objeto de opinión, no se sigue que sea, simplemente. Por otra parte, si una cosa tiene cualidades opuestas en diferentes partes de sí misma, no es correcto predicar a la vez todas estas cualidades de un modo absoluto.

3) Ignoratio elenchi, que se debe a no comprender lo que implica la refutación. El atributo que la refutación muestra como no perteneciéndole al sujeto, debe ser exactamente el mismo que aquel que le había sido atribuido por la conclusión errónea, y no otro atributo llamado por el mismo nombre o quizá por un nombre ambiguo; la refutación debe mostrar que no pertenece al sujeto en el mismo respecto, relación, manera y condiciones de tiempo que le había sido atribuida por la falsa conclusión; y la refutación debe derivar necesariamente de las premisas dadas. No probamos que dos es a la vez doble y no doble, si mostramos que es doble de uno pero no doble de tres.

4) Petitio principii, es decir, a) probar una proposición dándola por supuesta, o b) probándola a partir de premisas que deberían ser demostradas por medio de esta proposición, como, por ejemplo, cuando se construyen paralelas con un método que presupone la construcción de las paralelas. Aristóteles explica en esta parte las variedades formales del petitio principii, tanto reales como aparentes.[240]

5) La consecuencia, que consiste en convertir simplemente una proposición que no debe ser convertida así. Se encuentran ejemplos de este error en las inferencias erróneas sacadas de la percepción (por ejemplo, tomar por miel una sustancia amarilla que en realidad es bilis, porque la miel es amarilla), y en el empleo erróneo de la prueba por signos.

6) Non, causa pro causa, razonamiento falso que consiste en alegar la evidente falsedad de una conclusión para rechazar una proposición que no es, en realidad, una de las premisas de donde procede la conclusión. Por ejemplo: "si el alma y la vida son la misma cosa, entonces, puesto que llegar a ser es contrario a la destrucción, lo contrario de una destrucción es un llegar a ser; pero la muerte es una destrucción y es contraria a la vida; luego la vida es un llegar a ser. Pero eso es imposible. Luego la vida y el alma no son

[240] 172 *An. Pr.* II, 16; *Top.* VIII, 13.





idénticas". La proposición que se quiere rechazar no ha servido de premisa y por consecuencia no es refutada por el falso resultado.

7) La multiplicidad de preguntar, por ejemplo: "¿son todas estas cosas buenas o no?", cuando en efecto algunas son buenas y algunas no lo son.

La doctrina aristotélica de las falacias no tiene igual valor en todas sus partes. Algunas de las falacias no son más que juegos de palabras, por los cuales no se dejará sorprender ni el hombre más inocente. Otras, aunque más capciosas, son en alto grado artificiales. Pero en algunas de estas falacias —equivocación, accidente, a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, ignoratio elenchi, petitio principii, la consecuencia, non causa pro causa— puso de relieve los más importantes sofismas que no se emplean para engañar a otros sino que engañan al mismo que habla [241]; su estudio tiene en cuenta los menores peligros a los cuales está expuesto el razonamiento, y en éstos, como en toda su lógica, es un iniciador.[242]

Su clasificación no es nunca perfecta. Aristóteles mismo observa que ciertos argumentos falsos pueden clasificarse en más de una de sus falacias[243], y que todos los errores pueden ser tratados como variedades de ignoratio elenchi.[244] Pero los teóricos posteriores han juzgado necesario seguir las grandes líneas

[241] 173 167 b35.

[242] 174 Cf. su afirmación de que en su estudio de la dialéctica (a diferencia de aquel de la retórica, por ejemplo) ha tenido que construir la ciencia desde el principio. *Soph. El.* 183 b16-184 b3.

[243] *175* 167 a*35,* 182 b10.

[244] 176 Cap. 6,

de su estudio, y cuando se han apartado de él, raramente han hecho algo mejor. En muchos casos, su pensamiento no ha sido bien comprendido, y en otros ha sido oscurecido por la aplicación obstinada de sus términos a tipos enteramente diferentes de falacias.





## CAPÍTULO III - FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

La clasificación aristotélica de las ciencias las divide, como hemos visto, en ciencias teóricas, que buscan el conocimiento por el conocimiento mismo; ciencias prácticas, que miran el conocimiento como una guía para la conducta; y ciencias productivas, que buscan el conocimiento para utilizarlo en fabricar cosas útiles o bellas. Las ciencias teóricas se subdividen en "teología" (o metafísica), física y matemáticas. La física se ocupa de las cosas que tienen existencia separada pero que no son inmutables (es decir, de los "cuerpos naturales" que tienen en sí una fuente de movimiento o reposo); las matemáticas, de las cosas que son inmutables pero que no tienen existencia separada (es decir, de los números y de las figuras espaciales que no existen sino objetivamente, en tanto que cualifican las substancias); en teología, de las cosas que tienen a la vez una existencia separada y son inmutables (es decir, de substancias que existen libres de toda conexión con la materia); ella debe su nombre al hecho de que la principal entre estas substancias puras es Dios.[245] La "física", definida como acaba de serlo, es expuesta por Aristóteles en una larga serie de obras. El comienzo de los Meteorologica indica que fueron concebidas como una unidad. Aristóteles declara allí haber tratado: 1) de las causas primeras de la naturaleza (es decir, de los elementos constitutivos que en Ja Physica I, II, él muestra implicados en todo cambio), y del movimiento natural en general (Physica III-VIII); 2) del orden y del movimiento de los astros (De caelo I, II), del número y de la naturaleza de los elementos terrestres y de sus transformaciones de uno en otra (De caelo III, IV); 3) de la generación y la corrupción de los seres en general (De generatione et corruptione). Se propone tratar: 4) "de las cosas que ocurren conforme a la naturaleza, pero a una naturaleza menos ordenada que aquella del primer elemento (o celestial), en la región que limita más estrechamente con el movimiento de las estrellas" [246] (Meteorológica); y 5) de los animales y las plantas desde un punto de vista a la vez general y según sus especies (en las obras biológicas).

El movimiento, como se verá, va de lo general a lo particular.[247] La Physica

---

[245] 1 Met. 1025 b18-1026 a19.

[246] 2 *Meteor.* 338 a26-b3.

[247] 3 *Phys.* 184 a23, 200 b24.

trata, en efecto, de los cuerpos naturales en general, de la naturaleza común de todos los cuerpos que tienen en sí una fuente de movimiento y de reposo. Esta definición no incluye sólo cuerpos vivos, sino los elementos y sus compuestos inorgánicos, los cuales tienen también una tendencia natural al movimiento, en circulo o desde o hacia el centro del universo. Hasta las cosas manufacturadas tienen un movimiento natural, por cuanto sus materiales constitutivos son cuerpos naturales; pero su movimiento, en tanto cosas manufacturadas, es algo que les es impuesto por la mano del artesano que las hace y por quien las usa.[248]

La Física se presenta como "la ciencia de la naturaleza", pero no propone al comienzo ninguna explicación de lo que se entiende por "naturaleza". Antes de ella hubo toda una serie de obras "sobre la naturaleza": era un título favorito entre los presocráticos; y, a la luz de estas obras antiguas, Aristóteles podía esperar que su sentido fuera suficientemente claro. Se lo habría de entender como un ensayo de tratar a la vez el elemento último que constituye los cuerpos materiales y la naturaleza y causas de los cambios que en ellos pueden discernirse. Aristóteles señala desde el comienzo la importancia del descubrimiento de las causas. Representa los hechos de experiencia como una confusa masa que debe analizarse hasta ver sus últimas implicaciones, los "orígenes", las "causas" o los "elementos" que son "claros por naturaleza", aunque para nosotros inicialmente oscuros,[249] Se pueden tener diferentes ideas de estas causas primeras, pero hay una opinión, señala Aristóteles, que equivale a la abolición de la filosofía natural — la opinión de que la realidad es una, indivisa e inmutable. Debemos considerar como un hecho de experiencia que el cambio existe γ debemos tomarlo por fundamento. Pero el eleatismo ha desempeñado un papel tan importante en el pensamiento griego, que Aristóteles no puede dejarlo de lado recurriendo simplemente a la experiencia y procede a señalar las diversas contradicciones en que se funda.[250]

## SUBSTRATUM, FORMA, PRIVACIÓN

Las doctrinas de los "filósofos de la naturaleza" (por oposición a los eleatas,

[248] 4 192 b9-20.

[249] 5 *Ib.* I, 1.

[250] 6 I, *2,* 3.





que, en principio, niegan la existencia de la naturaleza) son de dos categorías principales. Algunos sostienen que hay una sola clase de cuerpo subyacente, de donde nacen todas las otras cosas por condensación y rarefacción. Otros sostienen que existen fundamentales diferencias cualitativas entre las cosas, pero todas han sido sacadas de una masa única, en la cual todos los "contrarios" estaban presentes. Aristóteles critica esta segunda opinión.[251] El rasgo que Aristóteles encuentra en todas las escuelas anteriores es que reconocen los contrarios como primeros principios. Raro y denso, sólido y vacío, ser y no ser, alto y bajo, adelante y atrás, recto y curvo; tales opuestos desempeñan un papel importante en las antiguas teorías. Esto surge de la naturaleza de los primeros principios: 1) que no deben engendrarse uno de otro ni ser engendrados por otras cosas, y 2) que todas las otras cosas deben ser engendradas por ellos. Los contrarios primordiales, cualesquiera sean, satisfacen evidentemente estas condiciones. Pero la doctrina puede confirmarse mediante una argumentación más completa. Todo requiere la presencia de un carácter peculiar en la cosa de la cual proviene, es decir si desechamos las conexiones accidentales. Lo blanco puede provenir de lo musical sólo porque lo no-blanco es por accidente musical; estrictamente hablando, proviene de lo no-blanco, es decir de lo que es negro o intermediario entre lo blanco y lo negro. Y los intermediarios están formados por una mezcla de contrarios, de suerte que, en el fondo, el cambio de un estado cualquiera presupone lo contrario de este estado.[252]

Hay, pues, por lo menos, dos primeros principios. No podría haber un número infinito porque: 1) si fuera así, el ser sería incognoscible; 2) la substancia es un solo género, y un solo género tiene únicamente un contrario fundamental; 3) es posible derivar la realidad de un número finito de principios, y una explicación simple, allí donde es posible, es preferible a una explicación más compleja; 4) ciertos contrarios son evidentemente derivados, pero los primeros principios deben ser eternos, no derivados. Pero no podemos reducir nuestros principios a dos, como la economía del pensamiento puede sugerirlo. Porque: 1) la densidad no actúa sobre la rarefacción ni viceversa; el amor no une la discordia, ni la discordia separa el amor: debe existir una tercera cosa que una a uno y divida al otro; 2) parece que no existe ninguna cosa cuya substancia sea enteramente uno de los dos contrarios. Los contrarios son esencialmente adjetivos y presuponen una

[251] 7 I, 4.

[252] 8 I, 5.

substancia a la que son inherentes; 3) la substancia no es nunca contraria de la substancia. Considerar los contrarios como primeros principios es, pues, derivar la substancia de no-substancias; pero no puede haber nada más primordial que la substancia. Debemos pues presuponer un tertium quid, recurriendo así a la idea de los primeros pensadores, que admitían un único substrato material de todas las cosas. Pero debemos cuidarnos de identificar este último substrato con ninguno de los cuerpos elementales corrientes: el fuego, el aire, la tierra y el agua incluyen contrarios en su naturaleza — por ejemplo, el fuego tiende hacia lo alto y la tierra hacia lo bajo. Sería mas razonable identificar el substrato con alguna cosa intermediaria entre los cuatro "elementos".

Un solo substrato y contrarios que difieren por exceso o falta de alguna cualidad, son los principios revelados por un simple estudio del cambio, y tales son, de hecho, los principios a que habían arribado los pensadores más antiguos. No se gana nada, y en cambio se pierde algo, reconociendo más de tres principios. De los principios pasivos evidentemente basta con uno; pero, si reconocemos más de un par de principios activos contrarios, cada par exigirá un principio pasivo distinto para ejercer su acción. Además, la substancia, por ser un solo género, puede tener únicamente principios que se distinguen por su orden de prioridad y no principios fundamentales genéricamente diferentes. Podemos decir con seguridad, pues, que no hay menos de dos ni más de tres primeros principios.[253]

Hablamos del devenir o de lo que llega a ser, de dos maneras diferentes: decimos que "el hombre deviene músico" y que "el no-músico deviene músico". En el primer caso, lo que deviene persiste, y en el segundo desaparece. Pero si decimos ya sea que "a deviene b" o que "no-b deviene b", lo que acontece siempre es que a-no-b deviene ab. El producto contiene dos elementos (un substrato y una forma), pero el cambio presupone un tercer elemento (la privación de la forma). El substrato antes del cambio era numéricamente uno, pero comprendía dos elementos discernibles — el que debía persistir a través del cambio y el que debía ser reemplazado por su contrario. Así llegamos al resultado de que el cambio presupone tres cosas, la materia, la forma, la privación.[254] Los primeros pensadores se desconcertaron ante el problema del devenir; lo que es aparentemente no podrá provenir de

[253] 9 I, 6.

[254] 10 I, 7.





lo que es, ni tampoco de lo que no es. Aristóteles resuelve la dificultad señalando: 1) que nada llega a ser simplemente del no-ser. Una cosa llega a ser a partir de su privación, que es, en efecto, simpliciter no-ser, pero llega a ser partiendo de ella no simpliciter sino incidentalmente; no podrá llegar a ser a partir de su simple privación, sino sólo de su privación en un substrato. Y, por otra parte, nada llega a ser partiendo simpliciter del ser. Una cosa llega a ser, partiendo de lo que es incidentalmente, pero no considerada como siendo, sino como no siendo la cosa particular que llega a ser. 2) La dificultad desaparece si se reconocen los diferentes grados de ser: potencialidad y actualidad; una cosa proviene de lo que ella es en potencia, pero no en acto.[255] Materia y forma de las cosas físicas, conviene señalarlo, son elementos que se pueden distinguir con el pensamiento, pero no separar en la realidad. La materia no existe jamás en estado puro sino siempre informada. Existe al menos con la forma o los caracteres definidos que implica el hecho de ser éter, fuego, aire, agua, tierra. Estos son los "cuerpos naturales" más elementales. Y si la forma existe algunas veces en estado puro, eso no puede ocurrir con la forma de las cosas físicas; sólo son formas puras Dios, las inteligencias que mueven las esferas y quizá la razón humana antes y después de su período de unión con el cuerpo. Y en segundo lugar debemos señalar que la privación no es un tercer elemento incluido en la naturaleza de una cosa en tanto ser; tener una forma es, ipso facto, estar privado de la forma contraria, y no tenemos por qué mencionar este último hecho expresamente como el primero. Estudiando el devenir de las cosas debemos reconocer la fase de la privación. De aquí se desprende que en la Física tenga gran importancia, y comparativamente poca en la Metafísica.

El substrato, agrega Aristóteles, no nace ni muere. Si fuera engendrado, implicaría un substrato permanente a partir del cual fue engendrado, pero esa es precisamente su propia naturaleza; si fuera destruido, algún otro substrato persistiría. Así, tendría que ser antes de llegar a ser, y ser destruido antes de poder ser destruido.[256]

NATURALEZA

El segundo libro de la Física se distribuye en tres partes principales. El capítulo I discute la significación de la palabra "naturaleza"; el capítulo II, la

[255] 11 I, 8.

[256] 12 1, 9.

distinción entre la física y las matemáticas; los capítulos III a IX, las "causas" que la física debe reconocer. Aristóteles comienza por reconocer entre las cosas que existen naturalmente y aquellas que no existen así. Las primeras son: 1) los animales y sus partes; 2) las plantas; 3) los cuerpos simples. Evidentemente la distinción se basa en que éstas, en cuanto tales, tienen en sí mismas un principio de movimiento y de reposo, mientras que las cosas manufacturadas tienen una tendencia a moverse (por ejemplo, a elevarse o a caer), no como tales, sino en virtud de los materiales de que están hechas. Aristóteles no incluye siempre en su concepción de la "naturaleza" la noción de un principio de reposo, y, en efecto, los cuerpos celestes no tienen, según él, tal tendencia. Pero a estos cuerpos no se los menciona aquí entre las "cosas que existen naturalmente" y, además, Aristóteles no ha establecido todavía su existencia como cosas que jamás están en reposo sino en perpetuo movimiento. Todos los procesos naturales, con excepción del movimiento de los cuerpos celestes —movimiento hacia arriba y hacia abajo de los elementos terrestres y sus compuestos, crecimiento de las plantas y de los animales, cambio cualitativo— tienen un terminus quem en el cual llegan naturalmente al reposo.

Aristóteles se expresa habitualmente como si en el movimiento hacia arriba o hacia abajo de sus elementos y sus. compuestos, y en los movimientos de los animales, el movimiento se iniciara desde dentro, y tal es, en efecto, la distinción que establece entre los objetos naturales y los manufacturados. Pero cuando examina si el movimiento puede comenzar o cesar, señala que esta aparente iniciación del movimiento no es una iniciación real. 1) Los movimientos locales de los animales se deben a los movimientos impresos en sus cuerpos por los alimentos y la alimentación y los consiguientes procesos de sensación y deseo se introducen al mismo tiempo en sus almas [257], y 2) los movimientos "naturales" de los cuerpos inanimados no son iniciados por ellos mismos, sino incidentalmente, por aquello que quita el obstáculo a su movimiento natural, y directamente por aquello que los engendró y los hizo, según el caso, livianos o pesados (podemos suponer que se refiere a los "contrarios primordiales" caliente y frío, que son los principios activos que producen los cuerpos livianos en base a los pesados, y a los pesados en base a los livianos). Los cuerpos inanimados tienen así en ellos "un principio de movilidad" pero no "un principio de motricidad".[258]

[257] 13 253 a7-20, 259 b1-16.

[258] 14 254 b33-256 a3. *Cf. De caelo*, 311 a9-12.





La naturaleza así es "un impulso innato al movimiento". Que éste existe es evidente por la experiencia y no requiere demostración. Querer demostrar su existencia sería ponerse en la situación de un ciego que está obligado a razonar sobre los colores, porque no los puede aprehender directamente. Existen dos opiniones principales, señala Aristóteles, con respecto a la "naturaleza" de las cosas. Algunos pensadores la hacen residir en la materia, "en lo que está directamente presente en una cosa dada, que es en sí misma informe". El vulgo habla también de la madera como si fuera la "naturaleza" de un lecho, su materia que permanece relativamente informe. Pero la madera puede ser un carácter transitorio recibido de algo más fundamental, por ejemplo la tierra, que será entonces la "naturaleza" de la madera. De aquí que se haya dicho tanto del fuego como del aire o del agua o de la tierra que constituyen la naturaleza de las cosas, la materia eterna de la cual todas las otras cosas son modificaciones pasajeras. Otros identifican la naturaleza de las cosas con su forma,, tal como la expresa su definición, es decir, con el carácter que poseen cuando han llegado a su pleno desarrollo. Para Aristóteles, la naturaleza de una cosa consiste en esto más que en su materia, porque una cosa es lo que ella es, realiza su naturaleza más plenamente cuando existe en acto, cuando alcanza su forma, que cuando no existe más que en potencia, es decir, cuando no existe más que como materia.[259] Identifica habitualmente la naturaleza en tanto capacidad de movimiento con la naturaleza como forma. La forma o modo de estructura de una cosa —por ejemplo, un animal— es justamente aquello en virtud de lo cual ella se mueve, crece, cambia y llega al reposo al término de su movimiento. E inversamente, el poder de moverse, crecer y modificarse en un sentido determinado, constituye precisamente la forma o el carácter de cada cosa.

Junto a estos usos de la palabra "naturaleza" en Aristóteles, tenemos que reconocer su empleo en numerosas frases como, por ejemplo, "la naturaleza no hace nada en vano". La naturaleza aquí debe ser considerada, no como un principio trascendental sino como un término colectivo que abarca las naturalezas de todos los "cuerpos naturales" que actúan armoniosamente juntos.

## FÍSICA Y MATEMÁTICAS

[259] 15 II, 1.

Aristóteles define en seguida[260] el carácter de la física: 1) comparando su objeto con el de las matemáticas; 2) considerando si estudia la naturaleza como materia o bien como forma. 1) La primera cuestión le ofrece una dificultad. Los cuerpos estudiados por la física tienen "planos y volúmenes, líneas y puntos" que están sujetos al estudio matemático. Los sujetos de las dos ciencias son, así, idénticos en un sentido. ¿Cómo podemos distinguir entonces estas dos ciencias? La respuesta es que el matemático estudia sin duda estas cosas, pero no en tanto "límites de un cuerpo físico". Los objetos de las matemáticas, aunque de hecho inseparables de los cuerpos físicos movibles, son estudiados con abstracción del movimiento, y esta abstracción no implica ningún error. El error de la teoría de las ideas de Platón consiste en su tentativa de abstraer de la materia entidades cuya misma naturaleza, a diferencia de lo que pasa con los objetos matemáticos, implica la materia. Par e impar, recto y curvo, líneas y figuras, pueden ser estudiados al margen de las conexiones con el movimiento, pero la carne, los huesos, el hombre, no pueden serlo. Son a los objetos de las matemáticas —para usar un ejemplo favorito de Aristóteles— como "romo" es a "curvo"; "romo" es un término que sólo puede definirse como una cierta cualidad —la concavidad— de un objeto físico determinado: la nariz; curvo puede definirse y ser objeto de proposiciones diversas sin introducir ninguna referencia de este género.[261] Uno de los términos es resultado de una abstracción, el otro de una adición o concreción.[262] El matemático hace abstracción de toda cosa sensible — por ejemplo, de la pesantez y la ligereza, de la dureza y la blandura, del calor y el frío.[263] Separa sólo lo que es cuantitativo y continuo y sus atributos como tales. La aritmética trata de la cantidad discreta o sin extensión; la geometría, de la cantidad continua o más extensa.[264] Los objetos de la geometría tienen cierta materia, pero es pura extensión, materia inteligible, no materia sensible, física o sujeta al movimiento.[265] Eso hace posible la pluralidad de los inteligibles, lo mismo que la materia sensible hace posible la pluralidad de los

[260] 16 ii, 2.

[261] 17 *Met.* 1025 b30-1026 a10.
[262] 18 *De caelo*$_t$ 299 a15, etc.
[263] 19 *Met.* 1061 a28-b3.

[264] 20 *Cat.* 4 b20 *et sq.; Met.* 1020 a7-14.

[265] 21 *Met.* 1036 a2-12, b32-1037 a5; *De An.* 403 b17.





sensibles. Pero ni las matemáticas ni la física tienen en cuenta las diferencias individuales; el objeto de la ciencia es lo universal, la especie. La física estudia, no la materia de este o aquel hombre, sino el tipo de materia que se encuentra en todos los hombres y constituye el sustrato universal de la forma del hombre, lo que Santo Tomás llama la materia sensibilis communis, por oposición a la materia individualis. Aunque la materia se opone frecuentemente a toda definición, la que da el físico del hombre o de cualquier otra especie que sea, debe hacer mención de la materia propia de la especie considerada.[266] Si partimos de la clase de entidad física más compleja, el ser vivo, su materia —que debería ser especificada en una definición física completa— es una cierta combinación de "partes anomoeoméricas" u órganos — partes divisibles en partes más pequeñas, diferentes por su carácter a la vez de las primeras y unas de otras, en las cuales, y sólo en ellas, la forma de la especie puede tomar cuerpo. Su materia está constituida a su vez por ciertas "partes homoeoméricas" o tejidos, cuya materia está formada por los cuatro elementos.[267] Los elementos son los casos más simples de la materia sensible, porque el único análisis que se les puede aplicar es el de la materia primera y el de los contrarios, como el calor y el frío, seco y fluido; y la materia primera no es sensible, jamás se revela en la experiencia y sólo es reconocible por el pensamiento abstracto.[268]

Si la distinción general establecida por Aristóteles entre matemáticas y física es satisfactoria, una dificultad especial se presenta en el caso de las matemáticas aplicadas: astronomía, óptica, armonía, mecánica; las "partes más físicas de las matemáticas".[269] Estas ciencias tratan aparentemente de los cuerpos físicos; sin embargo, son matemáticas en sus métodos, y Aristóteles comprueba que generalmente se las trata como ramas de las matemáticas. En el presente pasaje, sin embargo, Aristóteles en general las toma como ciencias físicas. "La geometría considera las líneas físicas pero qua físicas; en óptica considera una línea matemática, no qua matemática sino qua física." Pero su pensamiento no es aquí enteramente claro. Un poco antes parecía querer

[266] 22 *De An.* 403 a25-[b]12; *Met.* 1035 b27-31, 1037 a5-7, 1043 a14-19.

[267] 23 P. *A.* 646 a112-24.

[268] 24 *De Gen. et. Corr.* 329 a24-26.

[269] 25 An. *Post.* 75 b14-17, 76 a22-25, 78 b35-39, 87 [3]31-37; *Phys.* 193 b25-30, 194 a7-12; *Met.* 997 b20-998 a6, 1073 b5-8, 1077 a1-6, 1078 a14-17.

decir que cosas como la forma del sol y de la luna pueden ser consideradas a la vez por el físico y por el matemático, pero este último no las trata como "límites de un cuerpo físico". En otros términos, en este pasaje se trata a la astronomía matemática y a las ciencias semejantes como si fueran exactamente de la misma naturaleza que las matemáticas puras, pues tratan de realidades concretas pero con respecto a ciertos atributos abstraídos de su realidad concreta.

En otros textos Aristóteles considera estas ciencias como netamente subordinadas a las matemáticas puras, como que ellas se ocupan de especies particulares de líneas y especies particulares de números.[270] Pero admite una nueva complicación distinguiendo la óptica matemática —que es una aplicación especial de la geometría— de la óptica física —que es una aplicación especial de la óptica matemática— y cosa semejante ocurre con la armonía y la astronomía.[271] En esta jerarquía, la ciencia superior estudia las razones de los hechos que son estudiados por las ciencias inferiores.[272]

2) El papel del físico es estudiar la naturaleza en los dos sentidos especificados más arriba: materia y forma. Aristóteles observa que, si atendemos a sus predecesores, se podría creer que la física sólo estudia la materia. Pero tres consideraciones muestran que no es verdad, a) el arte (que no es más que una imitación de la naturaleza) requiere a la vez el conocimiento de la forma y, en cierta medida, de la materia; un médico debe conocer a la vez la naturaleza de la salud y la "de la bilis y la flema", en las que la salud debe incorporarse, b) La misma ciencia estudia el fin y los medios. En el caso que nos ocupa, la naturaleza en tanto forma de una cosa es el fin hacia el cual tiende su desenvolvimiento; la naturaleza en tanto materia es el medio de alcanzar este fin. De aquí se desprende que la física debe estudiar a la vez la forma y la materia; pero este razonamiento sugiere (y Aristóteles lo dice en otra parte)[273] que su estudio es primordialmente de la forma de las cosas, y se ocupa de la materia sólo en la medida en que es necesaria para la realización de la forma, c) La materia es algo relativo, puesto

[270] 26 An. Post. 75 b14, 76 a9, 22. 87 a31-37.

[271] 27 *Ib.* 78 b35-79 a13.

[272] 28 *Ib.* 76 a9-13, 78 b34, 79 a10-13. *Cf.* pág. 73.

[273] *29 Met.* 1025 b27.





que formas diferentes requieren materias diferentes para su realización. En consecuencia, puesto que el conocimiento de un término relativo implica el del término correlativo, la física debe estudiar ambos. Pero considera sólo las formas que, aunque separables en el pensamiento, están incorporadas a la materia; la forma verdaderamente separable es el objeto de la filosofía primera y no el de la física.

¿Cuál es la fuerza de esta consideración tan abstracta del contenido de la física? Su objeto es distinguir la física de las dos clases de estudios entre las cuales es intermediaria. Se debe distinguir, por una parte, de la metafísica, estudio de la forma pura que existe separadamente.[274] Pocas formas, a juicio de Aristóteles, existen puras. Dios es una forma pura; también lo son las inteligencias que mueven las esferas y el elemento racional en el alma humana. La física no se ocupa de ninguna de estas formas, Pero, por otra parte, difiere de un estudio que concentra toda su atención en la materia, que reduce un cuerpo vivo, por ejemplo, o un compuesto químico inanimado, a sus elementos, sin tener en cuenta la estructura que hace del cuerpo vivo o del compuesto lo que es. Aristóteles se pronuncia, en efecto, a favor de la teleología y contra el simple mecanismo; a favor del estudio de las partes a la luz del todo, en lugar de tratar el todo simplemente como una suma de partes. La física no es el estudio de la forma sola ni de la materia sola, sino de la materia informada o de la forma en una materia.[275]

## LAS CUATRO CAUSAS

Aristóteles considera ahora[276] el problema de la determinación de las causas que actúan en la naturaleza — problema planteado al comienzo de la Física. Conocer, es conocer por medio de causas.[277] Por tanto la física tiene que estudiar las causas del cambio físico. Es necesario especificar qué clases de

[274] 30 Como la forma y la materia son términos correlativos no se puede admitir sin dificultad, en la doctrina de Aristóteles, que la forma pueda existir en el estado puro. En efecto, es sólo un modo de decir que a veces existe algo que, a semejanza del elemento formal de los seres concretos, es enteramente inteligible.

[275] 31 *De* An. 403 a29-b9; P. A. 645 a30-36.

[276] 32 *Phys. II.* 3,

[277] 33 *An.* Post. 71 b9-12, 94 a20; *Phys.* 184 a10-14.

causas debe buscar el físico, y Aristóteles responde a esta cuestión diciendo que las causas son de cuatro clases. 1) Se dice que el término "causa" se aplica primero a "aquello de lo cual una cosa llega a ser y que está presente en el producto como elemento constitutivo"; la estatua está hecha de bronce y tiene bronce en ella. 2) Se aplica a la "forma o modelo, es decir, a la fórmula de lo que la cosa en cuestión debe ser", como la relación 2 a 1 es la fórmula de la octava. 3) Se aplica a "aquello de donde viene el origen inmediato del movimiento o el reposo". Esta causa puede encontrarse en el dominio de la conducta (aquel que aconseja un acto es la causa de este acto) y en el de la naturaleza (el padre es la causa del niño); la relación es, en general, la del agente con la cosa hecha, la del que produce el cambio con la cosa cambiada. 4) El término "causa" se aplica al "fin o propósito", la salud es en este sentido la causa de nuestro paseo. En conexión con las cuatro causas Aristóteles establece algunos puntos importantes. 1) Una cosa tiene causas que pertenecen a más de una de estas clases. 2) Dos cosas pueden ser causa una de la otra; el ejercicio es la causa eficiente de la salud, la salud la causa final del ejercicio. En otros términos, mecanicismo y teleología no se excluyen recíprocamente; si A determina mecánicamente a B, puede ser verdad también que B determine teleológicamente a A. 3) En el caso de cada una de las cuatro causas podemos determinar o la causa inmediata de una cosa, proporcionada a ésta, o una causa lejana, un género cualquiera que comprende la causa inmediata. Así, se puede decir que la causa de la salud es "un hombre profesional", así como también "un médico". 4) Si A es concomitante de B, que es la causa de C, se puede decir que A es per accidens la causa de C. La verdadera causa de una estatua es "un escultor", pero si el escultor es Policleto, se puede decir que Policleto es la causa. 5) Podemos afirmar que la causa de un efecto B es o A, que posee la facultad productora de B, o bien "A ejerciendo la facultad en cuestión". La causa de la construcción de una cosa es, o bien "un constructor", o bien "un constructor construyendo". 6) Las causas en acto e individuales son simultáneas con sus efectos en su origen y en su cesación; pero no es lo mismo en el caso de las causas potenciales. Una casa y su constructor no necesitan desaparecer al mismo tiempo, pero si un constructor está construyendo una casa, una casa debe estar en construcción, y viceversa. 7) Debemos tratar de establecer la causa precisa. Así, se puede decir que un hombre es la causa de una casa; pero no en tanto hombre sino en tanto constructor, y un constructor construye una casa únicamente porque posee el arte de la construcción; esto, en virtud de lo cual las otras cosas causan el efecto, es la causa precisa.

Se debe notar que de las cuatro causas de Aristóteles, dos solamente, la causa





eficiente y la causa final, responden a la significación natural de la palabra "causa" en inglés. No consideramos la materia y la forma como relativas a un acontecimiento que ellas causan, sino como elementos estáticos que el análisis descubre en una cosa compleja, Esto es así porque pensamos la causa como algo a la vez necesario y suficiente para producir un cierto efecto. Mas para Aristóteles ninguna de las cuatro causas es suficiente para producir un acontecimiento; y en general podemos decir que, a sus ojos, las cuatro en conjunto son necesarias para la producción de un efecto cualquiera. Tenemos, pues, que considerar sus causas como condiciones necesarias, pero no separadamente suficientes, para dar cuenta de la existencia de una cosa; y, si las consideramos de este modo, dejará de sorprendernos que la materia y la forma sean llamadas causas. Porque sin ellas ciertamente nada puede ser o producirse. Aristóteles, en efecto, reúne aquí con el titulo general de "causa", es decir, condición necesaria, los dos elementos internos o constitutivos ya revelados por el análisis del devenir (se omite la privación, que es una condición previa, pero no un elemento constitutivo) y las dos condiciones externas que se insinúan naturalmente: la causa eficiente o vis a tergo, y la causa final, o vis a fronte.

La "materia" no es para Aristóteles una especie de cosa, como cuando hablarnos de materia en oposición a espíritu. Es un término puramente relativo, es decir, relativo a la forma.[278] Designa los materiales de una cosa, por oposición a la estructura que los mantiene reunidos; lo determinable, por oposición a lo determinante. Y la distinción de materia y forma se encuentra en muchos diferentes niveles en la cosa concreta. En el dominio del arte, el hierro, que es un producto terminado por el herrero, es materia para el fundidor. Y, en el dominio de la naturaleza, los elementos que son producto de la materia prima más los contrarios primordiales (calor y frío, seco y fluido) son materia con relación a sus simples compuestos, los tejidos; éstos a su vez son materia relativamente a los órganos, y estos últimos son materia con relación al cuerpo vivo. Debe observarse que la materia primera nunca existe aislada; los elementos son las cosas físicas más simples, y en ellos la distinción de la materia y la forma sólo puede hacerse por abstracción del pensamiento. La materia segunda en todos sus grados existe aislada; la experiencia nos revela, por ejemplo, no sólo los tejidos combinados en órganos, sino también los tejidos no combinados así. Y la materia segunda puede ser separada en realidad, y no sólo concebida separadamente, de su

[278] 34 194 b9.

forma; los órganos, por ejemplo, pueden ser reducidos a sus tejidos componentes.

Para Aristóteles la palabra "forma" abarca toda una variedad de significaciones diversas. Algunas veces designa la configuración sensible, como cuando dice que un escultor impone una nueva forma a su material Pero, más frecuentemente quizá, la forma es considerada como un objeto de pensamiento más bien que de sensación, como la naturaleza íntima de una cosa, expresada en su definición, constituye el plan de su estructura. Y las mismas figuras sensibles pueden ser así expresadas; la figura de una estatua puede ser expresada en una fórmula matemática, aunque necesariamente es una fórmula muy compleja. En general, μορφή se refiere a la forma sensible y εἶδος a la estructura inteligible, y este último elemento es el principal en la noción aristotélica de la forma. Así λόγος (fórmula o definición) y τὸ τί ἦν εἶναι (el "lo que era ser tal cosa", es decir, la esencia ) aparecen constantemente empleados como sinónimos de εἶδος. Pero, además, Aristóteles señala frecuentemente la identidad de la forma con la causa eficiente y la causa final. Sin embargo, aunque se identifique con ésta "su ser no es el mismo". La forma es el plan de una estructura considerada como informando un producto particular de la naturaleza o el arte. La causa final es el mismo plan considerado como no todavía realizado en la cosa particular, sino como aquello hacia lo cual se dirige la naturaleza o el arte. Pero hablar así, como lo hace frecuentemente Aristóteles, es expresarse de un modo abstracto. Ni la naturaleza ni el arte son para él fuerzas existentes por sí mismas. La naturaleza es un nombre colectivo que designa el conjunto de las respectivas naturalezas de todos los objetos naturales; el arte, un nombre que designa el conocimiento actual residente en los artistas individuales. La causa final en el arte es, así, en sentido estricto, una cierta estructura que el artista se esfuerza conscientemente por incorporar a una materia particular. La causa final en la naturaleza es la estructura común a toda una infima species, a la cual tienden todos los miembros individuales de una especie, sin ningún propósito consciente de renovar su estructura individual.

Esta causa final-formal es también evidentemente la causa eficiente. Para Aristóteles, el espíritu está enteramente informado y caracterizado por lo que él conoce. Se dice que la forma de una cama o de un Hermes, tal como es aprehendida con la imaginación por un artista, existe actualmente, "en su alma" y la forma en su alma lo pone en actividad para incorporarla a la madera o al mármol. Y, en la naturaleza, la forma que debe encontrar una nueva incorporación está ya presente y es la causa del movimiento.





El ejemplo más típico de este movimiento natural es el que está implícito en la reproducción. Aquí, el macho, cuya función en la reproducción se considera simplemente la de la forma, encuentra en la materia provista por la hembra una nueva encarnación para la forma de la especie.

Pero el movimiento o proceso natural tiene también formas menos radicales que la producción de una nueva substancia individual. Hay cambios de lugar, de cualidad y de dimensión. ¿En qué sentido la causa final-formal es aquí también causa eficiente? Todos los tipos de cosas materiales poseen, según Aristóteles, un movimiento natural que ellas realizan cuando nada las interfiere; tienden hacia una región definida del universo —el fuego hacia la circunferencia, la tierra hacia el centro. Estar en esta región es parte de su forma misma[279], y este hecho actúa a la vez como causa eficiente y final. En los cambios de cualidad y en el crecimiento o la declinación, se aplica el mismo principio. La cualidad y la dimensión que acompañan a la realización del pleno desenvolvimiento de una cosa, están incluidas en su forma y actúan como causa final y, en consecuencia, eficiente.

EL AZAR

Aristóteles considera en seguida algo que estima, comúnmente como causa adicional a las cuatro causas ya mencionadas, a saber: la suerte y la fortuna.[280] Trata de establecer la existencia de tal cosa señalando [281] que: 1) además de las cosas que ocurren siempre uniformemente y de aquellas que acontecen la mayor parte de las veces, existen, según acuerdo universal, acontecimientos que constituyen las excepciones a las reglas habituales de la naturaleza. Estos mismos acontecimientos, de los que por esta razón Aristóteles dice que "no ocurren ni siempre ni en la mayoría de los casos", también reciben el nombre de per accidens, es decir, "en virtud de un concomitante". Si B produce C, y A es concomitante de B, o si A produce B, y C es un concomitante de B, se dice que A produce C, per accidens. Si una y la misma persona es arquitecto y es pálida, entonces "el pálido" será per accidens la causa de la casa. Como no hay razón particular de que un arquitecto sea pálido, o una persona pálida sea arquitecto, la construcción de casas por las personas pálidas no ocurrirá "ni siempre ni en la mayor parte de las veces".

[279] 35 *De caelo,* 311 a1-6.
[280] 36 *Phys.* II, 4-6.
[281] 37 II, 5.

Pero, 2) todos los acontecimientos excepcionales o accidentales no son acontecimientos fortuitos. Los acontecimientos fortuitos son, en suma, "por un fin". Es decir, producen un resultado deseable que podría naturalmente ser un fin, sea a) por la acción deliberada de agentes humanos, o b) por el esfuerzo inconsciente de la naturaleza. Cuando los caracteres 1 y 2 se encuentran unidos, obtenemos una conexión "casual". Por ejemplo, un hombre va a un puesto del mercado a comprar, encuentra allí a su deudor que recibe dinero de una tercera persona, y cobra su deuda. Esta es una conexión "casual", puesto que: 1) el cobro de su deuda es, en efecto, un acontecimiento excepcional concomitante con lo que era el objeto de su acción; pero, 2), habría podido razonablemente constituir el objeto de su acción, si el autor hubiera conocido lo que iba a suceder. La suerte puede definirse como "la causa per accidens en aquellas cosas ordenadas a un fin que implican una acción deliberada".[282] De allí que las cosas que puedan ser causas de un resultado casual son completamente indeterminadas; no se puede asentar ninguna regla para limitarlas, y así se encuentra justificada la opinión popular que considera la suerte como algo indeterminado y oscuro para el hombre. Además, hay algo de verdad en la idea de que nada ocurre por el azar. El azar no es una causa activa, sino solamente un nombre para designar cierta clase de conexión entre acontecimientos.

Aristóteles procede [283] a distinguir la suerte de lo fortuito. Propiamente hablando, "lo fortuito" es un término más amplio y se aplica: 1) a los acontecimientos con suerte, es decir, a los acontecimientos fortuitos que ocurren a los que pueden actuar de una manera deliberada. La suerte es el hecho de que ocurre, como simple concomitante del resultado de una acción deliberada, un resultado que naturalmente habría podido ser objeto de una tal acción. Es inaplicable a los objetos inanimados, animales inferiores y niños. Lo fortuito incluye: 2 a) análogamente concomitantes de la actividad de las cosas que no tienen elección deliberada, como el caballo que escapa de quien lo maltrata, llegando por accidente al lugar donde está su dueño. En este caso la causa que hace ir al caballo en esta dirección es algo exterior a él. Pero la diferencia entre lo fortuito y la suerte se ve mejor, advierte Aristóteles, en los casos b), donde la causa es interior; por ejemplo, en la producción "por la naturaleza" (es decir, por el poder generador inherente al macho) de seres

[282] 38 197 a5.

[283] 39 II, 6.





monstruosos que no están de "acuerdo con la naturaleza", puesto que la forma suministrada por el macho no llega a dominar la materia provista por la hembra. Tales producciones son fortuitas, pero evidentemente no son debidas a la suerte.

Aunque tal sea el uso estricto, hay que decir que Aristóteles emplea algunas veces τύχη ("suerte") en sentido genérico, y τὸ αυτόματον (lo fortuito) en el sentido de especie, 2).

Hay en la Metafísica una discusión sobre lo fortuito que no es muy fácil armonizar con la que aparece en la Física. Distingue allí dos clases de azar, que simulan la acción del arte y de la naturaleza respectivamente. Corresponden, de modo apenas aproximado, a 1) y 2 b). 1) Aristóteles observa [284] que la salud, que puede ser producida por la actividad intencionada del médico, puede también producirse espontáneamente. La actividad del médico comprende dos partes, una que consiste en ir con el pensamiento del fin deseado, a los medios inmediatos a adoptar, y otra que parte de estos medios inmediatos, elevándose hasta el efecto deseado. La segunda parte de este proceso puede intervenir sola, sin la primera, cuando el cuerpo del paciente puede iniciar esta serie de cambios que el médico había prescrito; por ejemplo, cuando el calor natural del enfermo produce la misma serie de cambios que el médico había producido con masaje. Y análogamente, 2) puede haber una generación espontánea o fortuita que simula la generación natural, cuando hay una materia capaz de producir en sí misma la misma serie de operaciones creadoras de la vida que, en la generación natural, el elemento masculino introduce en el elemento femenino.[285] Aristóteles cree que muchas formas inferiores de vida son producidas por una tal generatio aequivoca de la materia bajo la acción del calor solar.[286]

Los defectos del estudio aristotélico del azar son evidentes. La distinción entre lo usual y lo excepcional no es satisfactoria. Considera la existencia de lo excepcional como debida a la capacidad de la materia para recibir más de una determinación. Pero evidentemente la materia, bajo la acción de las mismas fuerzas, recibirá la misma determinación; su indeterminación no

[284] 40 1032 a27-29, 1034 a9-21.

[285] 41 1032 a30-32, 1034 b4-6.

[286] 42 *H. A.* 539 a15-25; G. A. 743 a35, 762 a8-15.

implica la contingencia. Existen excepciones a las reglas, pero estas mismas excepciones siguen una regla. Es lo que Aristóteles reconoce al menos en un pasaje.[287] Y, en general, el estudio del azar en la Física no implica la existencia de la contingencia. A todo acontecimiento se lo representa como si derivara en forma determinada de causas que le son propias. A va al mercado por razones suficientes; así lo hace, por su parte, B. Pero, desde el punto de vista de A, la presencia de B allí (si no la suya propia) es un azar, porque deriva de causas de las cuales A no sabe nada. Y así también, según B, desde su punto de vista, con la presencia de A allí. El azar es simplemente un nombre para designar un encuentro imprevisto de dos encadenamientos rigurosos de causas. Hasta aquí no tenemos razón de atribuir indeterminismo a Aristóteles.[288]

## TELEOLOGÍA Y NECESIDAD

Sostiene Aristóteles que la filosofía de la naturaleza debe tener en cuenta una de las cuatro causas y referirse a ellas en la explicación de los acontecimientos.[289] Pero se encuentra [290] en presencia de una doctrina que niega la existencia de las causas finales en la naturaleza. Empédocles había propuesto la brillante teoría de que todas las especies animales existentes, a pesar de la adaptación aparente de sus partes a los fines, son simplemente el resultado de la selección natural por la supervivencia de los más aptos; que la naturaleza ha producido una variedad enorme de especies — Vacunos con rostros humanos", etc.—, de las cuales sólo las más aptas han sobrevivido o subsistido. En oposición a esta teoría, Aristóteles trata de probar la existencia de la teleología en la naturaleza. Las adaptaciones observadas (por ejemplo, la adaptación de los dientes al trabajo que deben efectuar) se encuentran siempre o en la mayoría de los casos. Pero los resultados del azar no existen siempre ni en la mayor parte de los casos. Luego, las adaptaciones observadas no son el resultado del azar. La única alternativa que queda es que ellas existan para un fin. Pero ellas son, por hipótesis, naturales. Luego, algunas cosas naturales existen para un fin.

[287] 43 *Met.* 1027 a*25 et sq.*

[288] 44 Pero *cf.* págs. 119, 287.

[289] 45 *Phys. II*, 7.

[290] 46 II, 8,





El argumento no resiste al primer examen. Porque reposa en la hipótesis de que la adaptación aparente existe "siempre o en la mayor parte de los casos", mientras que toda la teoría de Empédocles sostiene que las adaptaciones se producen en una minoría de casos, y que las no-adaptaciones han desaparecido por una necesidad mecánica. Pero Aristóteles podría argüir, ¿por qué los nacimientos monstruosos no continúan produciéndose con tanta frecuencia como los nacimientos normales?; ¿por qué los animales procrean conforme al tipo? La permanencia de los tipos es, en el fondo, su principal argumento. No tenemos espacio para tratar los otros argumentos que aduce.[291]

Aristóteles usa mucho un lenguaje antropomórfico cuando habla de la teleología en la naturaleza. "La naturaleza, como un buen dueño de casa, no rechaza nada que pueda servir para algo útil." "La naturaleza, no hace nada en vano, nada superfluo." "La naturaleza se comporta como si previese el futuro."[292] En gran medida, esto es meramente la afirmación de una teleología de facto. Aristóteles pretende que el mundo está bien ordenado, es decir, que todo en él está dispuesto de manera que asegure su progreso hacia el mejor estado posible. Sólo rara vez adscribe una acción deliberada a Dios [293], y tal adscripción es incompatible con la teología de la Metafísica. Probablemente hay que considerarla como un artificio literario y una concesión a los modos ordinarios de pensar. Aristóteles considera [294] en seguida que la necesidad que existe en la naturaleza es una necesidad "hipotética" o "simple". La opinión popular explica los hechos de la naturaleza como debidos a una necesidad simple, pues considera los efectos como mecánicamente determinados por causas preexistentes. Es, dice Aristóteles, como si dijéramos que una pared toma la forma que posee porque las piedras de sus cimientos se hunden por su propio peso, la tierra ocupa el lugar intermediario y las maderas van a la parte superior. Decir eso es no tener en cuenta el hecho de que la pared existe para un fin. No es producida por sus materiales, aunque no pueda ser producida sin ellos. La necesidad que en-

[291] 47 199 a8-b32.

[292] 48.G. A. 744 b16, a36; *De caelo,* 291 b13, a24; *P. A.* 686 a22, etc.

[293] 49 *De caelo*, 271 a33; *De Gen. et Corr.* 336 b32.

[294] 50 *Phys.* Π, 9. *Cf. P. A. 639* b21 *et sq.*

contramos aquí es, pues, una necesidad hipotética. No es que B tiene que ser porque A ha sido, sino que A tiene que ser porque B ha de ser. La materia debe estar allí porque la forma la requiere para su realización. Así, la primera tarea del físico es determinar la forma, la definición o el fin del objeto de sus búsquedas, pues de ésta se puede deducir aquélla; pero luego debe proseguir para establecer la materia. Y la definición completa contendrá la materia tanto como la forma. Al mismo tiempo, numerosos fenómenos naturales se deben a la necesidad simple o absoluta. Ellos derivan inevitablemente de la naturaleza de la materia. Algunas veces esta necesidad absoluta sirve a un fin. La luz debe pasar a través de la linterna porque sus partículas son más finas que los poros del cuerno, pero al hacerlo sirve para preservarnos de una caída.[295] Análogamente, para hacer los cuernos la naturaleza emplea el exceso de materia que de algún modo tiene que hallarse en los más grandes animales.[296] Y así en muchos otros casos.[297] Pero aparte de los casos en los cuales mecanicismo y teleología actúan en el mismo sentido, existen casos en los que solamente actúa el mecanicismo. No debemos buscar siempre una causa final; ciertas cosas se explican solamente por las causas materiales y eficientes.[298] Los animales tienen que tener ojos para ver, pero el color se debe a las circunstancias de su nacimiento y no sirve a ningún fin.[299] A veces, además, la necesidad se opone a la teleología. En el caso de nacimientos monstruosos, se debe a una materia defectuosa.[300] En otros casos es debido a la interferencia de alguna causa eficiente externa, como cuando, por ejemplo, el aire y el fuego entran en torbellino por el movimiento de los cielos y, así, no siguen sus direcciones naturales.[301] Sin embargo, este movimiento no natural juega un papel importante calentando los cuerpos sobre la tierra, y así forma parte del curso de la naturaleza.

Aristóteles no es un determinista absoluto. En el De interpretatione [302], niega

[295] 51 *An. Post.* 94 b27-31.

[296] 52 P. A. 663 ᵇ20-35. *Cf.* 677 a15-17.

[297] 53 Por ejemplo, *De Resp.* 477 a14-30; P. A 642 a31-ᵇ2, 663 b13 *et sq.; G. A.* 731 b20-31.

[298] 54 P. A. 642 a2, 677 a17-19; G. A 743 b16, 789 b19.

[299] 55 G. A. 778 a16-ᵇ19.

[300] 56 I*b.* 767 b13-23.

[301] 57 *Meteor,* 341 a1 *et sq.*

[302] 58 Cap. 9.





que la ley del tercero excluido sea aplicable a las afirmaciones que conciernen a los acontecimientos futuros particulares. Afirmar su aplicabilidad quiere decir que nada ocurre por azar. Una de dos: si la enunciación de que A será B, o la enunciación de que no será B, es actualmente verdadera, entonces A será necesariamente B, o bien no será necesariamente B. Esto tornaría absurda la deliberación. Contra esta manera de ver, Aristóteles afirma que la deliberación y la acción constituyen auténticos puntos de partida para los acontecimientos subsiguientes. Pero, planteando la cuestión de una manera más general, las cosas que no están siempre en acto son capaces de actuar y de no actuar. Es decir, que la contingencia existe también fuera del dominio de la acción humana. En ciertos casos, la aserción no es menos verdadera que la negación, y viceversa; en otros, una de las dos tiene tendencia a ser verdadera, pero la otra puede serlo igualmente. Es necesariamente verdadero de una cosa que será o no será, pero no es verdadero decir que será o no será. Por necesidad mañana habrá o no habrá una batalla, pero eso no quiere decir que necesariamente la habrá o bien que necesariamente no la habrá.

Análogamente, en la Metafísica[303] leemos que podemos recorrer hacia atrás una cadena de causación necesaria hasta cierto punto, pero no más. Este punto es una causa que no tiene causa. Existen ya condiciones que hacen que necesariamente todo hombre deba morir, pero que deba morir de enfermedad o por violencia no es cosa todavía determinada, y sólo será determinada cuando una causa incausada —un acto de elección— haya llegado a ser.

En otro pasaje [304], Aristóteles asevera que algunos acontecimientos evidentemente no son necesarios; sólo podemos decir de ellos "que están a punto de ser", no que "serán".

¿Existen, pues —pregunta— algunos acontecimientos que sean absolutamente necesarios? Los únicos acontecimientos cuya necesidad absoluta puede afirmarse son aquellos que forman parte de una serie recurrente — sea una serie literalmente circular como las órbitas de los cuerpos celestes, sea una serie llamada cíclica por metáfora, tal como la sucesión de las estaciones, o la serie nube-lluvia-nube-lluvia... u hombre-es-

[303] 59 E. 3.

[304] 60 *De Gen. et* Corr. II, 11.

perma-niño-adolescente-hombre.., Evidentemente esto deja que muchos detalles de la historia del universo (aun aparte del libre arbitrio) sean presa de la contingencia. Sin embargo, puede dudarse de que este sea el verdadero pensamiento de Aristóteles.
Siendo la naturaleza un principio de movimiento, Aristóteles pasa a considerar [305] qué es el movimiento. Partiendo de allí, examina ciertas nociones implícitas en el movimiento. El movimiento es continuo, y lo continuo se define con frecuencia como aquello que es divisible al infinito. El lugar, el tiempo, el vacío, también se consideran como implícitos en el movimiento.

Los eleatas habían negado por completo la existencia del movimiento (o del cambio). El semieleatismo de los mecanicistas (Empédocles, Anaxágoras, los atomistas) había negado la existencia de los cambios de cualidad; sólo había, según ellos, "mezcla y separación".[306] Por otra parte, la escuela megárica había abolido la continuidad del movimiento, dividiéndolo en movimientos unitarios indivisibles.[307] Podemos comparar con esta opinión la sugestión de Platón de que el movimiento tiene lugar de una manera discontinua "en el instante".[308] Aristóteles sostiene a la vez la realidad y la continuidad del movimiento. Es, de acuerdo con él, no una súbita sustitución de un estado por otro, sino el tránsito de uno al otro.

El movimiento es "la actualización de lo que está en potencia como tal"; es decir, que si existe algo que sea actualmente y en potencia y, el movimiento es la actualización de esa cualidad y. El movimiento llamado construcción de una casa, por ejemplo, consiste en hacer que los ladrillos y la mezcla que pueden pasar a formar la construcción de una casa lleguen a formar una casa. Antes que la construcción haya comenzado, lo edificable no estaba aún actualizado; cuando la construcción está terminada, lo edificable ya no se está actualizando. Sólo cuando la construcción está haciéndose, lo edificable como tal se está actualizando, y la construcción es precisamente su actualización. Y el movimiento en general es la actualización de lo potencial. Así, forma parte

[305] 61 *Phys. III*, 1.

[306] 62 Por ejemplo, *De Gen. et Corr.* 325 a23-24.

[307] 63 *Phys.* 232 a6-10, 240 b30-241 a6.

[308] 64 Parm. 156 *d-c.*





de la naturaleza del movimiento el hecho de que lo potencial no haya perdido todavía completamente su potencialidad y se haya convertido en devenir actual; esa es la diferencia entre movimiento y actividad.[309] En cada momento de la actividad, la potencialidad es completamente eliminada y transformada en actualidad; en el movimiento la transformación no es completa hasta que el movimiento haya terminado. En otras palabras, el movimiento difiere de la actividad como lo incompleto de lo completo; o, para expresarnos de una manera más libre, el movimiento es la actividad incompleta y la actividad es el movimiento completado. El movimiento no puede ser clasificado simpliciter como potencialidad o como actividad. Es una actualización, pero una actualización que implica su carácter de cosa incompleta y la continua presencia de la potencialidad.

Los elementos implícitos en el cambio son: lo que produce el movimiento, lo movido, el tiempo durante el cual es movido, aquello de donde parte y aquello hacia donde se mueve (estos dos últimos elementos no incluyen solamente los dos lugares implícitos por la locomoción, sino los dos caracteres substanciales implícitos en la generación-destrucción, los dos tamaños implícitos en el crecimiento y la disminución, las dos cualidades implícitas en la alteración).[310] El cambio se produce siempre entre dos contrarios, o entre un contrario y un intermedio (que desempeña entonces el papel de otro contrario), o entre términos contradictorios. Dejando de lado el cambio accidental (el cambio que acompaña a *a*, a causa de la concomitancia de *a* con *b*, verdadero sujeto del cambio), y el cambio que acompaña a *a* porque *b*, sujeto real del cambio, es parte de *a*, encontramos que el movimiento propio tiene que ser:

1) de un término positivo a un término positivo (su contrario ),

2) de un término positivo a su contradictorio,

3) de un término negativo a su contradictorio, o

4) de un término negativo a un término negativo.

[309] 65 ἐνέργεια

[310] 66 V. 1.

Pero el cuarto caso no es un cambio, porque no tiene lugar entre términos opuestos. El tercer caso es generación, el segundo es destrucción. El tercer caso es un cambio, pero no un movimiento, porque sólo lo que es, y lo que está en un lugar, puede ser movido. El segundo caso es un cambio, pero no un movimiento, porque lo contrario del movimiento es el movimiento o el reposo, mientras que lo contrario de la destrucción es la generación. Así, sólo el primer caso es movimiento.[311]

Para descubrir las diferentes especies de movimiento debemos preguntar a qué categorías pertenecen.[312] No hay movimiento respecto de la substancia, porque la substancia no tiene contrario; ni con respecto a la relación, porque si a, que es relativo a b, cambia, el término que expresa la relación puede dejar de ser aplicable a b, aunque b no cambie para nada. En efecto, el cambio de relación es siempre incidental con respecto a alguna otra especie de cambio y no forma una especie independiente. No hay movimiento de agente y paciente, porque no hay cambio del cambio, es decir, no hay cambio en el cual el cambio sea el sujeto o el terminus a quo o ad quem. Aristóteles supone tácitamente que no hay movimiento relativo al tiempo — sin duda porque reconoce que el tiempo es un elemento constitutivo de todo cambio y por tanto no constituye un carácter distintivo de ninguna especie particular de cambio. De allí se sigue, pues, que no hay más que tres especies de movimiento: con respecto a la cualidad, la cantidad, y el lugar, en cada uno de los cuales se encuentra el contrario correspondiente. La cualidad, agrega, no debe ser entendida en el sentido de las cualidades esenciales que constituyen las diferencias de las cosas (el cambio con respecto a éstas no sería un movimiento, sino una generación-destrucción), sino en el sentido de cualidades "afectivas" con relación a las cuales una cosa se dice que sufre una acción o que no la sufre, es decir, las cualidades que son objetos de los sentidos especiales.[313] De las cuatro especies de cambio, la locomoción es la más fundamental, y está implícita en todas las otras; y el cambio cualitativo y

[311] [67] En III, 1, Aristóteles emplea el término "movimiento" como sinónimo de "cambio" y como incluyendo la generación y la destrucción (200 b52-201 a16). Aquí alcanza una gran precisión de lenguaje restringiendo el sentido de la palabra "movimiento", de manera de excluir "el cambio substancial", es decir, la generación y la destrucción. Ambas maneras de hablar se encuentran frecuentemente en sus otras obras.

[312] 68 V. 2.

[313] [69] Este punto está elaborado en VII, 3.





la generación-destrucción están implícitos en el cambio de tamaño. Pero Aristóteles, aunque señala todas estas implicaciones, nunca trata de reducir una especie de cambio a otra; la diferencia de categoría se levanta como una barrera contra toda tentativa de este género.

EL INFINITO

La principal distinción preliminar que Aristóteles establece aquí distingue entre: 1) el infinito desde el punto de vista de la adición, que no puede agotarse por ninguna adición de partes, y 2) el infinito desde el punto de vista de la división, que es divisible ad infinitum.[314] En suma, la idea de Aristóteles es que el número es infinito en el primer sentido, el espacio en el segundo, y el tiempo en ambos. Concentra primeramente su atención sobre la cuestión más apropiada a la física, a saber, si existe un cuerpo infinitamente grande, y da las "razones en apoyo de la tesis negativa[315] — razones extraídas sobre todo de su teoría de los "lugares naturales" de los cuatro elementos, y, en consecuencia, poco concluyentes. Pero si no hay infinito, agrega[316], se siguen consecuencias imposibles: 1) habría un comienzo y un fin en el tiempo; 2) las magnitudes serían divisibles en lo que no son magnitudes; θ) el número no sería infinito.

Así, en un sentido hay un infinito, mientras que en otro sentido no existe. Las magnitudes espaciales no son realmente infinitas, pero son infinitas en cuanto a su divisibilidad. Pero esta potencialidad no es susceptible de ser completamente actualizada, como el bronce tiene potencialidad de devenir una estatua. Ninguna magnitud espacial podrá ser realmente dividida en un número infinito de partes. E1 infinito, como un día o una batalla, existe por la sucesión de las partes que se producen; existe, para emplear el lenguaje de Santo Tomás, no in actu permanente, in facto, sino succesive, in fieri.

Los casos del tiempo y la sucesión de las generaciones son parecidos a los de las magnitudes espaciales porque aquí también el infinito existe "por una parte tomada tras otra", y porque, mientras "lo que es tomado" es siempre

[314] 70 204 a6.

[315] 71 204 b1-206 a8.

[316] 72 III, 6.

finito, las nuevas partes pueden ser tomadas ad infinitum; así el infinito no es una substancia individual, como un hombre o una casa. El tiempo y la sucesión de las generaciones, difieren de las magnitudes espaciales en que en estas últimas cada parte persiste, mientras que en los dos primeros no es así: cada parte tomada desaparece, pero no cesa de haber otras.

Aristóteles señala en seguida que el infinito, desde el punto de vista de la adición, es, en un sentido, idéntico al infinito desde el punto de vista de la división. Consideremos un todo infinito. Tomando partes iguales de él, por pequeñas que sean, con bastante frecuencia, se terminará por agotar el todo. Pero si, en cambio, se toman sucesivamente partes que disminuyen de acuerdo a una razón constante, nunca se llegará a agotar el todo. El todo, que es finito, es sin embargo "infinito desde el punto de vista de la adición" en el sentido de que no se lo puede construir por adición de partes que disminuyan siguiendo una razón constante, es decir que Aristóteles reconoce la existencia de series infinitas que convergen hacia una suma finita. El espacio es para él una serie convergente infinita; el tiempo y el número, series divergentes infinitas. El solo hecho de que la magnitud pueda ser dividida sin límite implica que el número puede crecer sin límites. El número tiene un mínimo pero no un máximo. Los matemáticos, señala Aristóteles [317], no tienen necesidad de líneas infinitas, sino solamente de líneas finitas tan largas como lo deseen. Su teoría es aquí un poco oscura. Sostiene firmemente que el mundo físico es una esfera de dimensión finita. El matemático no puede tener presente en la sensación una línea recta más grande que el diámetro de esta esfera; y la significación de esto debe ser que es libre de imaginar tal línea si quiere y si puede.

La conclusión de la teoría de Aristóteles es que el infinito, en ninguna de sus formas, se presenta como un todo dado que existe simultáneamente en todas sus partes. Ninguna extensión es "infinita desde el punto de vista de la adición", incapaz de ser construida, por la reunión de un número finito de partes iguales finitas. Ninguna extensión está, en ningún momento del tiempo, dividida actualmente en un número infinito de partes, aunque pueda estar alternativa o sucesivamente dividida en un número finito de puntos. El tiempo no existe como un todo dado infinito, pues no está en la naturaleza de sus partes coexistir; pero, a diferencia de la extensión, el tiempo es potencialmente infinito desde el punto de vista de la adición. El tiempo, como

[317] 73 207 b27-34.





la extensión, es infinitamente divisible, pero no infinitamente dividido. El número es, como el tiempo, potencialmente infinito desde el punto de vista de la adición. A diferencia de la extensión y el tiempo, no es divisible al infinito, porque es discreto y la unidad constituye un límite a su divisibilidad.

## EL LUGAR

La existencia del lugar se prueba, según Aristóteles [318] por el hecho de que donde está un cuerpo puede estar otro, de suerte que el lugar debe ser algo diferente de cualquiera de los cuerpos que lo ocupan. El hecho de que no solamente existe, sino que además "tiene una significación", se prueba, según él, por la tendencia natural de los elementos a moverse hacia ciertos lugares o bien a permanecer en ellos. Lo alto y lo bajo no se definen solamente con relación a nosotros: lo "alto" es la dirección en la cual se mueve el fuego, lo "bajo" aquella en la cual se mueve la tierra.

Aristóteles distingue[319] entre el "lugar común" que una cosa comparte con otras y su lugar propio o peculiar. Cada cosa, en efecto, está en un conjunto de lugares, contenidos unos en otros, pero su lugar propio es aquel que la contiene inmediatamente, es decir, que no contiene nada más; y se puede tomar esto como una primera definición del lugar. El lugar debe ser una de las cuatro cosas siguientes: la forma, la materia, el intervalo entre los extremos, o los extremos mismos.[320] Pero, 1) no es la forma. Los extremos del continente y del contenido coinciden, pero son diferentes, y la forma de una cosa es el límite de esta cosa, mientras que el lugar es el límite del cuerpo continente. 2) Como el contenido cambia frecuentemente mientras que el continente permanece, el intervalo entre los extremos (es decir, los extremos externos dados por el contenido o los extremos internos dados por el continente), se considera a veces como una entidad distinta. Pero no es así; el intervalo existe no por sí mismo, sino como un accidente de los cuerpos que sucesivamente llenan el continente. Si hubiera un intervalo que existiera por sí mismo y que permaneciera inmóvil, a) habría un número infinito de lugares en el mismo lugar. Porque si el agua y el aire intercambiaran sus

[318] [74] IV, 1.

[319] 75 209 a31-b2.

[320] 76 211 b 6-9.

lugares en un vaso, las partes del agua harían en el todo del agua lo mismo que hace el todo del agua en el recipiente, es decir, se irían dejando tras sí lugares subsistentes por sí mismos. Y b) si el recipiente fuera desplazado, el lugar del contenido se encontraría desplazado, de tal suerte que un lugar se encontraría transportado a otro lugar. Pero, según nuestra manera de ver, el lugar exacto o inmediato del contenido no cambia cuando el recipiente es desplazado. El recipiente es transportado a otro lugar, pero el lugar de su contenido sigue siendo, a saber, la superficie interna del recipiente. 3) La materia podría parecer lugar, si se considerase el caso de una cosa a) contenida en un recipiente en reposo, y b) continua con su continente. La materia tiene las dos mismas cualidades, el reposo (es decir, la persistencia a través de los cambios) y la continuidad. El fenómeno que causa la creencia en el lugar es semejante al que causa la creencia en la materia; creemos en la materia porque lo que era aire es ahora agua y en el lugar donde había aire hay ahora agua.

Pero la materia de una cosa no es separable de ella ni la contiene, mientras que el lugar de una cosa es separable de ella y la contiene; de tal suerte que la materia no es el lugar.

Por tanto, 4) el lugar es el límite del cuerpo continente.[321] Pero se debe anotar una distinción entre el recipiente de una cosa o cuerpo continente y su lugar; al recipiente se lo puede llamar lugar móvil; y al lugar, recipiente inmóvil. Una corriente de agua es el recipiente más bien que el lugar del bote que ella lleva consigo. Así, llegamos a esta definición del lugar: es el primer limite no movido del continente.[322] Es decir, el lugar de una cosa es el límite interno del primer cuerpo no movido que contiene esta cosa (primero, si se cuenta de la cosa hacia afuera). De donde resulta que, mientras toda cosa en el universo físico está en un lugar, el universo no lo está.[323]

Es importante recordar que Aristóteles no ofrece una teoría del espacio. No se sirve casi nunca del término griego que designa el espacio [324], y sus ideas

[321] 77 212 a5.

[322] 78 *Ib.* 20.

[323] 79 212 b20-22.

[324] 80 χώρα.





sobre el espacio hay que buscarlas en su discusión de la μεγέθη, las magnitudes espaciales. Examina aquí la noción diferente de lugar, y no es posible exagerar el mérito de la ingeniosidad con que trata de hacer justicia a todo lo que está implicado en la noción de lugar de una cosa, sin "multiplicar las entidades más de lo que es necesario". En el límite interno del cuerpo contingente encuentra algo que llena todas las condiciones requeridas, y en consecuencia se niega a reconocer ninguna otra entidad como implicada en esa noción.

## EL VACÍO

Aristóteles comienza [325] observando que aquellos que hablan del vacío lo consideran como una especie de lugar; hay un plano cuando un lugar contiene la masa que es capaz de contener, un vacío en el caso contrario. El vacío, el plano y el lugar son la misma cosa, pero "su ser no es el mismo". Aquellos que, por otra parte, quieren refutar la existencia del vacío, tratan de probar experimentalmente la corporeidad del aire; pero su argumento no vale. Lo que quieren decir aquellos que admiten la existencia del vacío, es que hay lugares donde no existe aire ni ninguna otra materia. El hecho del movimiento local se considera como un argumento que apoya a la vez la creencia en el lugar y la creencia en el vacío.[326] Pero el movimiento no implica un vacío, porque los cuerpos pueden ocupar unos el lugar de los otros sin que haya intervalo separable de los cuerpos: es lo que podemos comprobar en el caso del movimiento en torbellino de los líquidos.[327] Asimismo, los cuerpos pueden ser acondicionados expulsando cosas que ellos contienen (por ejemplo, el aire contenido en el agua). El argumento en favor del vacío sacado de la expansión de los cuerpos por crecimiento, presenta dificultades porque entraña que: 1) todas las partes de un cuerpo en crecimiento no participan de este crecimiento; o bien, 2) que si ellas participan, entonces es que: a) las cosas crecen de otra manera que añadiendo algo corpóreo, o b) que puede haber dos cuerpos en el mismo lugar, o c) que el cuerpo entero debe ser vacío, si aumenta por todas partes o por medio de un espacio vacío interior; todas las cuales son consecuencias imposibles.

[325] 81 IV, 6.

[326] 82 214 a22.

[327] 83 Es lo que Aristóteles llama ἀντ περίστασις.

Aristóteles se dispone a probar: 1) que no existe vacío separado de los cuerpos.[328] Algunos de sus argumentos se basan en su noción errónea de "movimiento natural". Su argumento más elaborado, sin embargo, puede reducirse a la siguiente forma: la velocidad del movimiento varía a) con la rareza del medio, b) con el peso del cuerpo movido. Resulta de a) que lo que atraviesa un vacío debería hacerlo en un tiempo nulo; y de b) que un cuerpo pesado debería atravesar un vacío (como lo hace por un medio) más rápidamente que un cuerpo ligero. Pero de hecho nada se mueve en un tiempo nulo, y, no habiendo ningún medio que "dividir", no hay ninguna razón para que un cuerpo pesado se mueva más rápidamente que un cuerpo liviano.[329]

2) No existe vacío ocupado por los cuerpos.[330] Si reconocemos que la masa de un cuerpo es algo distinto de sus cualidades sensibles (aunque fuera separable sólo en el pensamiento), no tenemos necesidad de reconocer,

---

[328] 84 214 b12-216 a26.

[329] [85] Galileo creyó que Aristóteles decía que en el vacío los cuerpos pesados caen más rápidamente que los cuerpos ligeros, y su escepticismo sobre este punto lo indujo a dejar caer cuerpos de diferentes pesos de la torre inclinada de Pisa y lo llevó así a producir una revolución en la dinámica. Pero de hecho Aristóteles trata de probar la inexistencia del vacío, mostrando que en éste los cuerpos ligeros y los cuerpos pesados se deberían mover desde un punto de vista con igual velocidad, y con diferente velocidad desde otro punto de vista.

Las opiniones de Aristóteles sobre la velocidad del movimiento no *natural* o impreso artificialmente se pueden ver en *Física,* 249 b30-250 a7; *De caelo* 301 b 4-ll, donde enuncia lo que es un germen del principio de las velocidades virtuales. "Si A es el movimiento, B la cosa movida, C el espacio en el cual se mueve, D el tiempo empleado, entonces:

A moverá 1/2 B sobre la distancia 2 C en el tiempo D.
„ „ „ „ „ „ „ C „ „ „ 1/2 D.

„ „ B „ „ „ 1/2 C „ „ „ 1/2 D.

1/2 „ „ 1/2 „ „ „ „ „ C „ „ „ D.

La teoría de la balanza y la palanca en la *Mechanica* (848 a11-19, 850 a36-b6) está fundada en este principio. Pero Aristóteles se da cuenta que A no podrá siempre mover 2 B (o 1/2 A mover B) sobre la distancia 1/2 C en el tiempo D, porque A puede ser completamente incapaz de mover 2 B (Física, 250 a9-19).

[330] 86 216 a26-b21.





además, la existencia de un vacío.

3) No existen intersticios en los cuerpos.[331] En favor de la existencia del vacío se ha argüido que si hay diferencias de densidad entre los cuerpos, debe haber un vacío, y que si no hay diferencias de densidad entre los cuerpos no puede existir la compresión y el movimiento es imposible. Frente a este argumento, Aristóteles muestra primero que la existencia de un vacío no puede servir para explicar los hechos. Luego trata de dar una explicación positiva.[332] La condensación y la rarefacción son hechos, pero no puede inferirse la existencia del vacío. Existe una sola materia de contrarios, la cual, siendo potencialmente caliente (por ejemplo), llega a estar caliente en acto. Asimismo, la misma materia sirve para un cuerpo grande y para un cuerpo pequeño. Cuando el agua se transforma en aire, la misma materia, sin ningún añadido de fuera, se convierte actualmente en lo que era potencialmente. Así también cuando el aire se contrae o se expande. Como la misma materia que era fría deviene caliente, así la misma materia que era caliente deviene más caliente, sin que ninguna parte de ella devenga caliente lo que no era caliente cuando el todo era menos caliente. A semejanza, la dimensión de una masa sensible no se puede expandir sin adición venida de fuera, porque la misma materia es capaz de ocupar más o menos espacio. Así Aristóteles explica la expansión y contracción de los cuerpos de la misma manera que un cambio cualitativo, como debido a la capacidad de la materia de tomar estados variados, es decir "de llenar el espacio con todos los posibles grados de intensidad".[333] Esta es la doctrina que él establece en oposición a la doctrina del vacío. En otra parte [334] señala una analogía entre el vacío y el infinito. No hay vacío ni infinito actual; pero justamente como "la división no llega jamás a un fin", tal el caso de la línea (por ejemplo) que es infinitamente divisible; así podemos imaginar un cuerpo menos denso que cualquier otro cuerpo dado. La materia es continua a través de todo el universo, pero no hay límite a su posible tenuidad.

---

[331] 87 IV, 9.

[332] 88 217 a10-b20.

[333] [89] Joachim, sobre *De Gen. et Corr.,* pág. 124, quien compara justamente esta concepción de la materia con la concepción kantiana de lo "real" en las "Anticipaciones de la percepción".

[334] 90 *Met.* 1048 b9-17.

EL TIEMPO

Después de haber señalado en la naturaleza del tiempo las particularidades que sugieren la idea de que es irreal o "apenas real", Aristóteles pasa a considerar su naturaleza.[335] Una tesis plausible es que lo identifica con el movimiento o el cambio. Pero no puede ser así, porque hay sólo un tiempo, pero existen muchos movimientos, y el tiempo, además, no puede ser rápido o lento. Sin embargo, el tiempo implica el cambio.[336] Porque cuando nuestro estado de espíritu no cambia o no percibimos el cambio, pensamos que el tiempo ha transcurrido. Cuando notamos un cambio, pensamos que ha pasado un lapso, y viceversa. ¿Cuál es, entonces, la relación del tiempo con el movimiento? La magnitud espacial es continua, y constituye el continuo primordial. El movimiento es continuo porque es un movimiento a través de un espacio continuo, y el tiempo es continuo porque está ocupado por un movimiento continuo. Análogamente, "anterior" y "posterior" se relacionan en primer lugar con el espacio, en segundo lugar con el movimiento, y en tercer lugar con el tiempo. Reconocemos un lapso de tiempo cuando distinguimos un antes y un después, es decir, cuando distinguimos dos "ahora" y un intervalo entre ellos, porque lo que es limitado por un ahora es el tiempo. El tiempo es 'El número del movimiento respecto al antes y al después"; porque distinguimos el más y el menos por el número, y el más y el menos del movimiento por el tiempo. Pero el tiempo es número, no en el sentido de que por él numeremos (es decir, en el sentido de número puro), sino en el sentido de lo que es numerado; es decir, que es el aspecto numerable del movimiento.

Viene en seguida un pasaje interesante y difícil[337], cuyo objeto es señalar que, así como el movimiento se reconoce observando un mismo cuerpo móvil sucesivamente en diferentes puntos, así el paso del tiempo se reconoce reparando que el mismo carácter de "ser ahora" pertenece a muchos acontecimientos sucesivos. El tiempo depende del ahora tanto para su continuidad como para su diferenciación en artes, así como el movimiento depende del cuerpo movido, y la línea, del punto. Y, agrega Aristóteles, si en virtud de sus ahora el tiempo es numerado, no debemos suponer que los ahora son partes del tiempo, así como tampoco suponemos que los puntos

[335] 91 IV, 10.
[336] 92 IV, 11.

[337] 93 219 b9-220 a24.





son partes de la línea. No existe tiempo mínimo como no existe línea mínima.[338]

Aristóteles considera entonces lo que significa que una cosa está "en el tiempo".[339] Estar en el tiempo tiene que significar: 1) ser cuando el tiempo es; 2) ser parte o un atributo del tiempo; o bien, 3) ser mensurable por el tiempo. Pero estar en el tiempo no es estar cuando el tiempo es, como tampoco estar en movimiento o en un lugar es estar cuando el movimiento o el lugar es. El presente, el pasado y el futuro son en el tiempo como partes del tiempo; los acontecimientos están en el tiempo como algo mensurable por él. Ellos están contenidos por el tiempo, pues, justamente como las cosas que están en un lugar lo están por el lugar. Puesto que están en el tiempo en este sentido, debe haber un tiempo más grande que todo lo que está en el tiempo. Por lo tanto, las cosas que son siempre no están en el tiempo, porque ellas no están ni contenidas en el tiempo ni medidas por él. Puesto que el tiempo es la medida del movimiento, es también la medida del reposo; y sólo las cosas que están o en movimiento o en reposo (es decir, que están o puedan estar en movimiento) están en el tiempo. Así las verdades necesarias no están en el tiempo. El tiempo no se acabará jamás, porque el movimiento no desaparecerá nunca y porque cada ahora es por su naturaleza el comienzo de un futuro así como el fin de un pasado.[340]

Aristóteles plantea, sin responderla muy claramente, una cuestión importante cuando pregunta si el tiempo existirá en ausencia del alma.[341] Se puede sostener, señala, que si no hubiera nadie que contara no habría nada que pudiera ser contado, y que, por lo tanto, no habría número. Todo lo que podría existir entonces no sería el tiempo, sino su substrato, el movimiento; es decir, que el movimiento existiría, pero no tendría aspecto mensurable.

El movimiento, cuyo número es el tiempo, puede ser, o la generación o la destrucción, el crecimiento, el cambio cualitativo, o el movimiento local, pero el movimiento es naturalmente medido con ayuda de su primera especie, el movimiento local, la única especie de movimiento que se desarrolla de una

[338] 94 220 a27-32.
[339] 95 220 b32-222 a9.

[340] 96 222 a29-b7.
[341] 97 223 a21-29.

manera regular.[342] Y la forma primordial del movimiento local es el movimiento circular. De allí la concepción primitiva que identificaba el tiempo con el "movimiento de la esfera celeste y también la concepción que considera las cosas humanas, así como todo cambio y el tiempo mismo, como cíclicos.

## LA CONTINUIDAD

A modo de consideraciones preliminares a su discusión de la continuidad, Aristóteles procede a la definición de ciertos términos fundamentales.[343] A es consecutivo de B cuando está después de B en algún respecto (en oposición, especie, etc.) y ningún término perteneciente a la misma clase está entre ellos. A está en contacto con B cuando sus extremos están en el mismo lugar inmediato. A es continuo de B cuando los límites con los cuales se tocan se confunden. Dos cosas en contacto son necesariamente consecutivas; pero la recíproca no es verdadera (por ejemplo: los números pueden ser consecutivos, pero no se pueden tocar). Asimismo la continuidad implica contacto, pero no viceversa.

De esta definición del continuo, resulta que ningún continuo puede estar compuesto de indivisibles — ninguna línea, por ejemplo, de puntos.[344] Porque: 1) un indivisible no tiene extremos; y 2) si una línea fuera compuesta de puntos, éstos deberían ser continuos, o bien, estar en contacto. Continuos, como lo hemos visto, no podrían ser. Ni pueden estar en contacto. Porque a) la totalidad de uno debería estar en contacto con la totalidad del otro; o b) una parte de uno con una parte del otro; o c) una parte de uno con la totalidad del otro. Las hipótesis b) y c) son imposibles, porque los puntos no tienen partes; pero si, como en a), la totalidad está en contacto con la totalidad, no habrá continuidad, porque lo que es continuo debe tener partes separadas por el lugar.

Además, un punto no podrá ser consecutivo de un punto (que es una condición previa del contacto), ni un momento podría serlo de un momento,

[342] [98] 223 a29-224 a2.

[343] [99] V, 3.

[344] [100] VI, 1.





puesto que entre dos puntos cualesquiera hay una línea, y entre dos momentos cualesquiera existe un tiempo.

3) Si lo continuo estuviera compuesto de indivisibles podría ser dividido en indivisibles. Pero, si lo fuera, lo indivisible tocaría lo indivisible, lo cual, como hemos visto, es imposible.

4) Si la extensión se compone de indivisibles, el movimiento a través de esa extensión tiene que estar compuesto de movimientos indivisibles, es decir (como lo demuestra Aristóteles) de movimientos completos que no estarían jamás en trance de ser ejecutados. Así, aquello que se moviese continuamente, estaría también continuamente en reposo.

5) Aristóteles agrega una prueba muy elegante de la infinita divisibilidad del tiempo y el espacio.[345] Supongamos que A sea más rápido que B, y que B haya recorrido una distancia C D en un tiempo E F. A habrá recorrido entonces esa distancia en un tiempo menor E G. Por tanto, B en el tiempo E G habrá recorrido una distancia menor C H. Por tanto, A habrá recorrido la distancia C H en un tiempo menor. Y así ad infinitum. Así llegamos, sin ningún límite, a tiempos y distancias cada vez más cortos.

Después sigue una breve discusión de las paradojas con las cuales Zenón había tratado de demostrar la imposibilidad del movimiento.[346] Aristóteles las discute con más detalles en otra parte [347]; lo esencial de su respuesta es que, mientras que es imposible atravesar un espacio infinito en un tiempo finito, es posible atravesar un espacio infinitamente divisible en un tiempo finito, puesto que un tiempo finito es, en sí mismo, infinitamente divisible.

El resto del libro VI de la Física tiene un doble interés. Desenvuelve la doctrina de la continuidad y de la infinita divisibilidad del espacio, el movimiento y el tiempo en una serie de proposiciones admirablemente deducidas de los principios aristotélicos fundamentales; y al hacerlo proporciona algunas de las premisas necesarias para la prueba de la existencia de un primer motor inmóvil. La noción quizá más importante que hay

[345] 101 232 a23-233 a21.

[346] 102 233 a21-b15.

[347] [103] VI, 9; 263 a4-284 a6.

que retener para volver inteligible su pensamiento, es la de "primer" tiempo de un movimiento. Un acontecimiento está en un conjunto de tiempos como un cuerpo en un conjunto de lugares; la muerte de César tuvo lugar en marzo del 44 a. C. y también en el año 44 a. C. y también en el primer siglo a. C. El "primer" tiempo de un acontecimiento es el tiempo que ocupa precisamente, su tiempo exacto, el tiempo que le sirve de medida. Existe a este respecto una estrecha analogía entre el tratamiento que hace Aristóteles del tiempo y su tratamiento del lugar.

Debemos contentarnos con exponer aquí lo esencial del libro en forma esquemática:

Cap. 3. El momento es indivisible, y nada se mueve o permanece en reposo en un momento.

4. 234 b10-20. Todo lo que cambia es divisible.

4. 234 b21-235 a13. El movimiento es divisible: a) desde el punto de vista del tiempo que ocupa; b) desde el punto de vista de los movimientos separados de las partes del cuerpo en movimiento,

4. 235 a13-b5. El tiempo, el movimiento, el hecho de que el cuerpo se mueva, el cuerpo en movimiento y la distancia en la cual se mueve, todo eso tiene las correspondientes divisiones.

5. 235 b6-32. Toda cosa que ha sufrido un cambio está, tan pronto como ha cambiado, en aquello en lo que ha sido cambiada.

5. 235 b32-326 a7. El tiempo exacto del cambio de una cosa que ha cambiado es indivisible (es decir, un instante).

5. 235 b32-326 a7. El tiempo exacto del cambio de una cosa que ha cambiado, pero no hay tiempo exacto del comienzo de su cambio.

6. 236 b19-32. Una cosa cambia en cada una de las partes del tiempo exacto de su cambio.

6. 236 b32-237 b22. Toda cosa que está cambiando ha cambiado ya, y toda cosa que ha cambiado estaba previamente cambiando.





Cap. 7. a) Nada puede tardar un tiempo, infinito en cumplir un movimiento finito.

b) Nada puede cumplir un movimiento infinito, en un tiempo finito.

8. 238 b23-239 a22. a) Aquello que llega al reposo está en movimiento.

b) Llegar al reposo tiene lugar en el tiempo.

c) Si se supone que una cosa llega al reposo en un tiempo exacto, se encontrará que llega al reposo en cada parte de ese tiempo.

d) Una cosa no llega al reposo en un tiempo exacto.

e) Una cosa no está en reposo en un tiempo exacto.
8. 239 a23-b4. Una cosa no está, durante el tiempo exacto que dura su movimiento, en ningún lugar exacto.

Cap. 9. (Solución de los argumentos de Zenón contra el movimiento.)

10. 240 b8-241 a26. Lo que no tiene partes no puede estar en movimiento.

10. 241 a26-b20. No hay cambio infinito, con excepción del movimiento en círculo.

EL PRIMER MOTOR

También podemos exponer el contenido del libro VIII como una serie de proposiciones:

Cap. 1, 2. El movimiento ha existido siempre y existirá siempre.

Cap. 3. Hay cosas que están algunas veces en movimiento y otras en reposo.

Cap. 4. Todo lo que es movido es movido por algo.

5. 256 a4-257 a31. El primer motor no es movido por otra cosa que por él mismo.

5. 257 a31-258 b9. El primer motor es inmóvil.

6. 258 b10-259 a20. El primer motor es eterno y único, 6. 259 a20-b31. El primer motor no es movido, ni aun accidentalmente.

6. 259 b32-260 a19. El primum mobile es eterno.

7. 260 a20-261 a28. El movimiento de lugar es el primero de los movimientos.

7. 261 a28-b26. Ningún movimiento (o cambio) es continuo, con excepción del movimiento de lugar.

8. 261 b27-265 a12. Sólo el movimiento circular puede ser continuo e infinito.

Cap. 9. El movimiento circular es la especie primordial del movimiento de lugar.

Cap. 10. El primer motor no tiene partes ni magnitud, y está en la circunferencia del mundo.

Que el primer motor esté en la circunferencia del mundo se sigue para Aristóteles de: a) la suposición de que el movimiento debe partir del centro, o de la circunferencia, sus únicos "principios" posibles; b) la suposición de que el movimiento directamente impreso por el primer motor debe ser el más rápido de todos los movimientos, puesto que su ímpetu se debe ir perdiendo en el curso de su transmisión; y c) de la supuesta comprobación de que el movimiento de la esfera de las estrellas fijas es el más rápido de todos los movimientos. Llegamos así a la idea de que todo movimiento en el mundo proviene del "primer cielo" (es decir, del cielo más exterior) y de que el primer motor, puesto que actúa directamente sobre este cuerpo, debe ser exterior al universo. Aristóteles trata, en otra parte[348], de concretar esta osada generalización mostrando cómo los cuerpos celestes (y en particular el sol) con su movimiento producen fenómenos meteorológicos que forman el marco de la vida terrestre, y, por el ritmo del día y la noche, de la siembra y la cosecha, da a los acontecimientos terrestres su forma y su carácter generales. Pero la conclusión de la Física nos deja en presencia de dos problemas sin

[348] 104 *De caelo*, II, 3; *Ve Gen. et Core.*, II, 10; Meteor., I-III *passim.*





resolver: 1) ¿Cómo el primer motor", incorpóreo y sin extensión, puede estar en la circunferencia del universo? Y 2) ¿Cómo un ser incorpóreo y sin extensión puede imprimir un movimiento? Las dos únicas maneras de imprimir un movimiento que reconoce Aristóteles, son, en último análisis, la de empujar y la de tirar[349], y a lo que es incorpóreo no se le puede atribuir ninguna de ellas. Aristóteles trata de responder a estas cuestiones en la Metafísica.[350] Al primer motor lo describe como causando el movimiento "en tanto que objeto de deseo" o de amor, es decir, no como agente físico y, en consecuencia, como no teniendo necesidad de una residencia local.[351] Pero esta solución suscita no menos dificultades que aquellas que remueve.

DE CAELO

Pasando de la Física al De caelo, pasamos del estudio del cambio en general al del movimiento local. Los dos primeros libros tratan del movimiento de los cuerpos celestes, los dos últimos de los cuerpos terrestres.

En uno de sus ensayos más atrevidos de construcción a priori, Aristóteles trata de mostrar por qué la estructura general del universo debe ser tal como es.[352] La actividad de Dios es la vida eterna. Por tanto el movimiento del cielo, que es un cuerpo divino, debe ser eterno, y por esta razón el cielo debe ser una esfera rotativa. Pero el centro de un cuerpo rotativo está en reposo. Debe haber, pues, una tierra en reposo en el centro del universo. Desde que hay el elemento tierra, debe haber también el elemento fuego; porque el fuego (que se eleva) es el contrario de la tierra (que se mueve hacia abajo)", y es, por consecuencia, el calor anterior por naturaleza, siendo la forma cuya privación es él frío. Puesto que existen los elementos fuego y tierra, deben existir también los intermediarios aire y agua. La existencia de estos últimos elementos implica la generación y la corrupción, puesto que los contrarios

[349] 105 VII, 2, donde "arrojar" es considerado como un modo de empujar; "transportar" como un modo incidental de empujar, tirar o girar, *y* girar como una combinación de empujar y tirar.

[350] 106 Λ. 7.

[351] 107 Cf. *De* caelo, 279 a18-22.

[352] 108 *De caelo*, II. 3.

presentes en los intermediarios tienden a destruirse mutuamente, Pero la existencia de la generación implica un movimiento circular distinto del de la primera esfera, porque "un movimiento único de todo el cielo necesitaría una relación idéntica de los elementos de los cuerpos entre ellos". Es decir que, si el sol y la luna fueran arrastrados en revolución por el primer cielo, entonces "si el sol se encontrara en Cáncer tendríamos un perpetuo verano, y si se encontrara en Capricornio, un perpetuo invierno" [353], las influencias alternadas de calor y frío, que son las causas reales de la generación y la destrucción, estarían ausentes.[354]

El sistema astronómico de Aristóteles es, en resumen, el siguiente: los cuerpos celestes están constituidos por el quinto elemento, no sometido a la generación y la corrupción, a los cambios de cualidad o de dimensión, y se desplazan, no en línea recta, como los elementos terrestres, sino en circulo.[355] El universo consiste en una serie de esferas concéntricas. La tierra es una esfera cuya dimensión no es relativamente grande[356] y está en reposo en el centro del universo.[357] La envoltura exterior del universo —el "primer cielo"— es una esfera finita que contiene lo que llamamos ahora estrellas fijas.[358] Estas estrellas no tienen movimiento propio, pero la rotación uniforme del primer cielo las hace cumplir una revolución en veinticuatro horas.[359] Con

[353] [109] Simplicios, *in loc.*

[354] [110] En II, 12, Aristóteles explica *a priori* de una manera parecida, la razón por la cual los movimientos de las esferas planetarias deben ser tales como son.

[355] [111] I, 2, 3.

[356] [112] Aristóteles menciona con aprobación (298 a15a) un cálculo de su circunferencia que da cerca de 46.000 millas (73.000 Km.), lo cual no llega a ser el doble de su extensión real. Aristóteles expresa en esta ocasión (298 a9-15) la opinión de que no debe haber una gran distancia entre España y la India por el océano occidental; y esa es una de las principales razones por las cuales Cristóbal Colón emprendió su viaje de descubrimiento, de tal suerte que los nombres de "Indias occidentales" y de "Indios pieles rojas" se deben indirectamente a Aristóteles.

[357] [113] II, 13, 14. Aristóteles expone correctamente algunas de las principales pruebas de la redondez de la Tierra y establece el principio de que su forma es debida al movimiento de sus partes hacia el centro. Cf. su prueba de que la superficie del agua es esférica, II, 4.

[358] 114 I, 5; II, 4.

[359] 115 II, 6, 8.





respecto a los movimientos más complejos del sol, de la luna y los planetas, Aristóteles adopta, modificándola, la teoría de Eudoxo, tal como había sido desarrollada por su propio amigo Calipo.[360] Por una asombrosa proeza matemática, Eudoxo había conseguido descomponer los movimientos aparentes del sol y la luna en un triple movimiento de rotación. Supongamos, decía él, una esfera rotando con un movimiento uniforme, y teniendo fijos en su superficie los polos de una esfera rotatoria concéntrica más pequeña (los cuales difieren de sus propios polos). Supongamos, además, una tercera esfera en las mismas relaciones con la segunda que la segunda con la primera. Un cuerpo en el ecuador de la tercera esfera tendría un movimiento compuesto de tres movimientos de rotación; y dando cierta velocidad y ciertas direcciones a estas tres rotaciones, se puede obtener un movimiento compuesto que responda al movimiento del sol y la luna, tal como lo revela la observación. Análogamente, el movimiento de cada uno de los planetas puede ser descompuesto en cuatro rotaciones.[361]

Calipo, que disponía de observaciones más exactas, encuentra que es necesario suponer cinco esferas para poder dar cuente de los movimientos de la luna, del sol, de Mercurio, de Venus y de Marte. En manos de Eudoxo y Calipo, esta teoría parece haber sido puramente matemática; pues no hicieron sugestiones acerca del mecanismo que explica el movimiento de los cuerpos celestes. Además, consideraron el movimiento de cada uno de estos cuerpos (con excepción de las estrellas "fijas") como un problema separado. Pero Aristóteles encuentra en la idea de las rotatorias esferas concéntricas algo que se adapta a su sistema general de pensamiento, y lo adopta como si representara el mecanismo real de las cielos. Tomándolo así, encuentra en él una dificultad. Si todo el universo es un sistema de esferas concéntricas en contacto (y deben estar en contacto, puesto que no hay vacío), la esfera que transporta un cuerpo celeste arrastrará en su movimiento de rotación la esfera exterior del sistema de cuerpos celestes siguientes (contando hacia adentro) y se pondrá en contradicción con la coherente explicación del movimiento de cada cuerpo dada por la teoría de Eudoxo, Para evitarlo, Aristóteles admite la existencia de esferas reactivas animadas de un movimiento en sentido contrario al de las esferas originales, que permiten

[360] 116 *Met.* Λ. 8.

[361] [117] Para más detalles ver Heath, *Afistarchus of Samos,* cap. 16; Dreyer, Planetary *Systems,* cap. 4.

solamente que el movimiento de la esfera exterior de cada sistema (la rotación diaria de Este a Oeste) se propague a todo el sistema situado en el interior. Obtiene así 55 esferas en total. Si agregamos cuatro para el fuego, el aire, el agua y la tierra, llegamos a un universo que comprende 59 esferas concéntricas.[362] Con frecuencia se acusa a Aristóteles de haber comprendido mal la teoría de Eudoxo; pero no merece censura el hecho de haber intentado dar una explicación mecánica del movimiento de los cuerpos celestes, ni de haber querido darle como fundamento la mejor teoría matemática entonces disponible.[363] El movimiento del primer cielo se debe a la acción de Dios, que actúa como objeto de amor y de deseo. Para Aristóteles el espacio es finito; no hay vacío; el movimiento uniforme debe ser en línea recta o bien circular; y la rotación uniforme de una esfera es el único movimiento que puede durar eternamente sin cambio de dirección y sin exigir ni un vacío ni un espacio infinito. Así, Aristóteles puede deducir la existencia de la esfera celeste y explicar su rotación corno la manera en que una cosa corporal se puede aproximar lo más posible al acto eterno e inmutable del conocimiento que Dios tiene de sí. Pero los movimientos propios del sol, de la luna y de los planetas implican esferas que giran en direcciones diferentes de la del primer cielo, y a este movimiento Aristóteles lo explica por la acción, no de Dios, sino de un agente motor distinto para cada esfera: las "inteligencias" de los escolásticos.[364] Busca ciertamente constituir un sistema monístico; hace suya la máxima de Homero de que "el gobierno de muchos no es bueno; no debe haber sino un jefe".[365] Las inteligencias deben ser inferiores al primer motor, pero su relación real con Dios queda en la sombra, lo mismo que su modo de acción sobre las esferas. Como son seres incorporales, es probable que también actúen, no como agentes físicos sino como objetos de deseo.

Aristóteles pasa a la parte sublunar de su sistema en los libros III y IV. Trata

[362] 118 Pero las cuatro últimas son un poco ideales, puesto que entre los cuatro elementos se realiza constantemente una transformación y no se puede alcanzar inmediatamente una porción de un elemento producido por transformación de otro. En particular, Aristóteles niega la existencia de esferas de fuego y de aire. El fuego predomina simplemente en la parte más elevada, el aire en la parte más baja de la atmósfera.

[363] 119 No advierte, sin embargo, que en su propia teoría la esfera exterior de cada sistema es superflua.

[364] 120 *Met.* 1073 a26-b1; *De* caelo, 279 a18-22.

[365] 121 Met. 1076 a4.



PSIKOLIBRO

aquí de los cuatro elementos considerados con respecto a su pesadez y a su ligereza, es decir sus tendencias al movimiento local. En el De generatione los estudiará desde el punto de vista de su capacidad de actuar uno sobre otro y de producir con ello las otras tres especies de cambio — generación, cambio de cualidad, cambio de tamaño.[366] Aristóteles se preocupa de establecer la existencia de la pesadez y de la ligereza absoluta, es decir, de una tendencia en ciertos cuerpos a moverse hacia el centro, y de otros a moverse hacia la circunferencia del universo. Los fundamentos de su teoría son: 1) el hecho de que ciertas clases de materias tiendan a elevarse (o a caer) de otras clases, independientemente de su volúmenes relativos, y, por otra parte, 2) el supuesto hecho empírico de que una mayor cantidad de materia de un tipo particular manifiesta más plenamente los caracteres que pertenecen al tipo que una cantidad pequeña: más pesada si el tipo es pesado, más ligera si es ligero.[367] Contra una teoría que había sostenido que un cuerpo pesado contiene simplemente mayor número de partes semejantes que un cuerpo ligero, Aristóteles arguye que, si bien así una mayor cantidad de fuego debería elevarse más lentamente que una cantidad más pequeña, siendo que en realidad se eleva más rápidamente; y lo mismo que una cantidad suficientemente grande de aire debería ser más pesada que el agua, mientras que, en verdad, el aire se eleva siempre sobre el agua. Otra teoría había querido explicar el hecho de que el volumen y el peso no se correspondan siempre por la presencia de un vacío en los cuerpos ligeros. Pero entonces — dice Aristóteles— una cantidad suficientemente pequeña de un cuerpo de tipo pesado debería ser más ligera que una cantidad suficientemente grande de un cuerpo de tipo más liviano; pero no es así. Y tampoco serviría de nada hacer depender el peso de la relación entre el sólido y el vacío en un cuerpo, porque entonces una pequeña cantidad de fuego se debería mover tan rápidamente como una grande. La única solución —sostiene Aristóteles— es reconocer que hay especies de materias cualitativamente diferentes. Si no hay más que una materia única, nada podría ser absolutamente pesado o liviano. Por otra parte, si no hay más que una materia y su contrario, no se puede dar razón de la ligereza y de la pesadez relativas del aire y del agua.

El hecho es que el movimiento del fuego hacia arriba y el de la tierra hacia abajo son de la misma naturaleza que la tendencia natural de las cosas a desarrollar una cierta naturaleza substancial o ciertas cualidades o de crecer

[366] 122 Hay una discusión abreviada de la generación en *De caelo,* III.

[367] 123 IV, 2.

hasta cierto tamaño.[368]

"El movimiento de un cuerpo hacia el lugar que le es propio es el movimiento hacia su forma propia." Pertenece a la naturaleza de la tierra estar en el centro del universo, y, en consecuencia, no puede encontrar el reposo antes de haber llegado allí, o de haber arribado tan cerca como lo permitan otras partes de tierra. Preguntar por qué ,el fuego tiende naturalmente hacia arriba, es preguntar por qué lo curable, tratado como tal, llega a la salud y no a la blancura. Hay, sin embargo, una diferencia: la tendencia a elevarse o caer parece más íntima en quien la posee, menos dependiente de agentes exteriores, que la tendencia a sufrir un cambio cualitativo o cuantitativo; y la razón es que la materia o potencia para el movimiento local es "lo más próximo a la substancia"; es la última en aparecer entre las tendencias al cambio (como lo podemos comprobar en las crías de los animales), y eso muestra que es la primera en el orden del ser, y que más que ninguna otra tendencia forma parte integrante de la naturaleza de su poseedor. Así, "cada vez que el aire nace del agua, lo liviano de lo pesado, va hacia lo alto. Es inmediatamente liviano; el devenir llega a su fin, y en este lugar tiene ser". El movimiento de los cuerpos hacia lo alto y hacia lo bajo no es más que la actualización de una potencia. Los intermediarios que son el aire y el agua tienen una doble potencia: así como el mismo cuerpo tiene en sí, en potencia, la salud y la enfermedad, así también el aire tiende a elevarse en la tierra o el agua, pero a descender por debajo del fuego, el agua a elevarse en la tierra, pero a descender por debajo del fuego o del aire.[369]

DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE

Por lo que toca a la generación y la corrupción, Aristóteles reconoce en sus predecesores dos opiniones principales.[370] Los monistas se ven obligados a reducir estos procesos a los cambios cualitativos de una substancia única; los pluralistas están obligados a considerarlos como diferentes de los cambios cualitativos, y explicar la generación como la asociación de diferentes cuerpos elementales formando un agregado, y la destrucción como su disociación.

[368] 124 IV$_f$ 3.

[369] 125 312 a17-21.

[370] 126 I, 1.





Los atomistas dieron a esta teoría una forma más precisa, explicando la generación y la destrucción por la asociación y la disociación de átomos.[371] El argumento que parece autorizarnos a admitir la existencia de átomos es el siguiente: "si suponemos que un cuerpo sea enteramente divisible, en un momento dado debe llegar a un estado de entera división, es decir, que se debe encontrar dividido en partes sin extensión. Pero tales partes, en cualquier número que sea, no pueden constituir un cuerpo extenso. Luego un cuerpo no puede ser enteramente divisible; debe haber cuerpos indivisibles". Sin embargo, el hecho de admitir la existencia de los átomos conduce a consecuencias imposibles, que Aristóteles ha detallado en otra parte.[372] Adopta un término medio entre las teorías opuestas, haciendo hincapié en el hecho de que un cuerpo puede ser dividido en cualquier parte, pero no por todas partes a la vez. Puede ser dividido por todas partes porque no tiene ninguna porción que resista a la división, como lo harían los supuestos átomos. Pero no puede dividirse en todas partes a la vez, porque eso significaría que tiene un número finito de puntos yuxtapuestos y que el cuerpo puede ser dividido en todos estos puntos y reducido a la nada; entonces, hay potencialmente un número infinito de puntos, ninguno de los cuales está yuxtapuesto.

No existe, pues, disociación de una cosa en átomos, sino en partes relativamente pequeñas. Pero la disociación y asociación, aun sobre estas nuevas bases, no explican el cambio de una cosa "de esto a aquello, como un todo"; el cambio afecta no sólo las cualidades de una cosa, sino los factores formal y material que contribuyen a hacer lo que ella es.

Hay dos dificultades, advierte Aristóteles, con respecto a la "generación pura y simple", la generación de una substancia, a diferencia de la adquisición de una nueva cualidad por parte de una substancia.[373] 1) ¿Cómo puede nacer una substancia? Puede nacer, aparentemente, de lo que es sólo potencialmente substancia; pero, si suponemos que esta substancia potencial no tiene ningún atributo en acto, suponemos la existencia separada de un ser enteramente indeterminado, y olvidamos también la máxima "nada sale de

[371] 127 I, 2.

[372] 128 *Phys.* 231 a21 *et sq.*, *De caelo*, 303 a3 *et sq.*

[373] 129 I, 3. Otras dos significaciones de la distinción entre devenir cualificado y devenir incualificado están señaladas en 318 a31-35.

nada", mientras que, si suponemos que ella tiene actualmente atributos no substanciales, forjamos la imposible hipótesis de que las propiedades puedan existir independientemente de las substancias. 2) ¿Cuál es la causa de la perpetuidad de la generación? La causa eficiente ha sido precisada en la Física [374]: es el primer motor y el primum mobile. Ahora nos interesa la causa material.

La respuesta a nuestras dos cuestiones consiste en esto: que la destrucción de la substancia es la generación de otra, y viceversa. Es decir, que la causa material de la generación-destrucción y de su perpetuidad es la materia, que puede asumir primero una forma substancial y luego otra. La generación planteaba un problema difícil porque parecía ser una generación a partir de lo que claramente no es, pero ahora vemos que no es así. Y lo mismo la perpetuidad de la generación porque el conjunto de lo existente parecía desaparecer constantemente a causa del constante caer de las cosas en la nada. Pero vemos que la corrupción no es eso: lo que es imperceptible a los sentidos no es necesariamente la nada. La generación y la destrucción son los dos aspectos de una misma transformación de una substancia en otra substancia. Sin embargo, entre las transformaciones de este género, algunas pueden ser llamadas más propiamente casos de generación, a saber, aquellos en los cuales la substancia producida tiene un más alto grado de realidad, un carácter más positivo que otro; así, la producción del fuego a partir de la tierra, es una generación pura y simple, y sólo con alguna reserva puede llamarse destrucción, porque el calor es la forma de la que el frío no es más que la privación.

Aristóteles procede en seguida a distinguir con más precisión las diferentes especies de cambio.[375] La alteración es la especie de cambio que se realiza cuando: a) hay un substrato perceptible que persiste, y que, b), la nueva cualidad es una cualidad del substrato persistente. Ambas condiciones permiten distinguir la alteración con respecto a la generación, porque, a) en toda una generación hay un substrato persistente, pero un substrato imperceptible, a saber, "la materia primera", y, b), mientras en ciertas generaciones persiste una cualidad perceptible (por ejemplo, la transparencia en la generación del agua a partir del aire), la nueva cualidad (por ejemplo, la frialdad) no es una cualidad de la cosa, sino una cualidad concomitante que

[374] 130 258 b10 *et sq.*

[375] 131 I, 4.





la acompaña.

En otra parte[376], Aristóteles subraya que la alteración es siempre un cambio que afecta la tercera de las cuatro especies de cualidades reconocidas en las Categorías[377]: "estado y disposición", "potencia e impotencia naturales", "cualidades afectivas y afecciones" (es decir, cualidades percibidas por los sentidos especiales), "figura y forma"; pero aquí trata la alteración como si en cualquier caso comprendiera también el cambio que afecta la tercera y la cuarta especie de cualidades.[378]

La materia, en su acepción más propia, es la substancia implicada en el cambio substancial; pero los substratos implicados en el movimiento local, la alteración y el cambio de dimensión, en cierto sentido son también materia.

El crecimiento difiere de la generación-destrucción y de la alteración: 1) en que es un cambio con relación al tamaño, no a la substancia ni a la cualidad; y 2) en que implica un cambio de lugar; este cambio de lugar que el crecimiento implica es de un tipo especial, diferente de la traslación y la rotación: es la expansión.[379] Volviendo a considerar el primer punto, resulta que el crecimiento no es la emergencia de la magnitud a partir de lo que no es magnitud. La materia que presupone no es separable, pero puede ser distinguida de la presupuesta por la generación o la alteración. Lo que presupone el crecimiento es un cuerpo sensible, y todo cuerpo sensible es un todo indivisible de substancia, cantidad y tamaño; pero lo que el pensamiento distingue como materia de crecimiento es el tamaño del cuerpo preexistente.

Se pueden afirmar ciertos principios que no debemos perder de vista en el curso de nuestras explicaciones sobre el crecimiento. 1) En el crecimiento, todas las partes de la cosa que crece aumentan. 2) Una cosa que crece, crece por el aumento de algo. Este algo debe ser un cuerpo, porque no existe un vacío separado; pero el hecho de que sea un cuerpo parece implicar la paradoja de que dos cuerpos coexistan en el mismo lugar. 3) Para distinguir

[376] 132 *Phys.* 245 b3 *et sq.*

[377] 133 8 b25-10 a26.

[378] 134 319 b12-14.

[379] 135 I, 5.

el crecimiento de una generación acompañada de una expansión (por ejemplo, la del aire a partir del agua) deberemos todavía agregar que, en el crecimiento, la cosa que crece persiste en su naturaleza propia.

El crecimiento en el sentido propio de la palabra es una propiedad de las cosas vivas, y, si queremos aprehender su causa, debemos notar que: 1) lo que crece es primordialmente los tejidos (los órganos están constituidos por ellos), y 2) los tejidos tienen a la vez una materia y una forma o plan de estructura. El tejido en tanto que materia no crece en todas sus partes, porque las partículas materiales que lo constituyen están constantemente afluyendo o refluyendo: lo que permanece idéntico y sin embargo se extiende es su forma o estructura. No todas las partes del tejido, en tanto materia, crecen, porque sus partículas materiales continuamente entran y salen; lo que permanece igual y sin embargo se expande es su forma o estructura. La causa eficiente del crecimiento es el alma nutritiva que, mezclando el alimento, que es carne en potencia, con la carne del cuerpo, transforma el alimento en carne actual. La forma cuya expansión constituye el crecimiento es "una especie de potencia inmersa en la materia, como un conducto" en el cual fluye la nueva materia. Mientras este poder pueda absorber mayor cantidad de materia que la necesaria para reparar el gasto del tejido, prosigue el crecimiento; pero cuando el poder es debilitado por el uso, aunque la nutrición continúe, el crecimiento cesa, y pronto comienza la declinación.

Habiendo distinguido la generación de la alteración y el crecimiento, Aristóteles pasa a estudiar sus causas, y en primer lugar su causa material; no su último substrato lógicamente distinguible, la materia primera, sino "los llamados elementos", los cuerpos sensibles que son los materiales de los tejidos cuya generación debe explicar.[380] Constituyen estos tejidos por combinación química; la combinación implica acción y pasión; y la acción y la pasión implican contacto. Hay que considerar, pues, estas tres cosas.

1) Como hemos visto, dos cosas están en contacto cuando "sus límites coinciden".[381] Pero el contacto, en el sentido más estricto de la palabra, sólo pertenece a las cosas que tienen una posición y un lugar, es decir (puesto que "arriba" y "abajo" son las diferenciaciones primarias de lugar) cosas que tienden naturalmente hacia arriba o hacia abajo. Ahora bien, los cuerpos que

[380] 136 I, 6.

[381] 137 *Phys.* 226 b23.





son pesados o ligeros son tales que pueden actuar o padecer una acción. En otros términos, el contacto sólo pertenece, propiamente hablando, a los cuerpos sublunares, cambiables. Pero en sentido secundario pertenecen: a) a objetos matemáticos, que en cierto sentido puede decirse que tienen un lugar [382], y b) a toda cosa (Aristóteles piensa probablemente en la relación entre el cielo exterior y la esfera celeste más próxima) que mueve sin ser ella misma recíprocamente movida y sin actuar ni sufrir ninguna acción, es decir, sin causar ni sufrir ningún cambio cualitativo. Tal cuerpo tocará sin ser tocado, pero, en el mundo sublunar, el contacto es recíproco.

2) Los predecesores de Aristóteles habían sostenido, sea que lo desemejante actúa sobre lo desemejante, o que lo semejante actúa sobre lo semejante.[383] Pero una cosa no puede producir ningún cambio en lo que es exactamente semejante a ella; ni puede actuar sobre lo que no tiene nada de común con ella: una línea no puede, en tanto que tal, actuar sobre la blancura. El agente y el paciente tienen que ser del mismo género y de especies diferentes; es decir, tienen que ser o bien contrarios o bien intermediarios entre los contrarios. Siendo esto así, puesto que la generación es un proceso de llegar a ser en el estado contrario, tiene que tomar la forma que vemos que toma: la de una asimilación del paciente al agente. Ahora bien, hablamos algunas veces de substrato y otras de un contrario, como siendo éste el que sufre la acción (por ejemplo, "al hombre lo están calentando", "a lo que es frío lo están calentando"). Los partidarios de uno de los criterios concentraban su atención en el substrato; aquellos que participan del otro criterio, lo hacían en los contrarios.

En tanto que tiene lugar entre cosas del mismo género, la acción implica reacción. Porque tales cosas tienen la misma materia, o la misma potencialidad de opuestos. El agente A y el paciente B son realmente x-*a* y x-b, y x-*a*, que comunica la cualidad *a* a x-b, puede ser x-b y debe llegar a serlo cuando esté en contacto con x-b. Pero por otra parte los primeros agentes, "las potencias activas cuyas formas no están incorporadas a la materia" (Aristóteles parece aludir a las artes y oficios y distinguir la acción inteligente de la acción física) pueden actuar sin sufrir acción recíproca. Los alimentos

[382] 138 Aristóteles no dice cómo, pero probablemente entiende "en el sentido de que las cosas sensibles de las cuales son abstraídas tienen lugar", o que, como tienen νοητὴ ὕλη, son también localizados en un espacio imaginario.

[383] 139 I, 7.

ingeridos por un enfermo para curar su enfermedad sufren asimismo la acción de su digestión; el arte de curar cura sin padecer acción.

Después de discutir las dos celebradas teorías de la acción-pasión —la teoría de los "poros" de Empédocles y la de los "átomos y el vacío" de Leucipo y Demócrito[384]—, Aristóteles subraya que los cuerpos son susceptibles de cambiar, no en las partes particulares donde existen poros o vacíos, sino completamente, aunque pueda haber venas de mayor susceptibilidad que lo atraviesan.[385]

3) La posibilidad de la combinación había sido negada por algunos pensadores, fundándose en que si a) ambos constituyentes persisten inalterados, o b) si sólo uno de los dos es destruido, no puede decirse que están combinados, en tanto que si c) ambos han sido destruidos no pueden existir combinados, puesto que no existen de ningún modo.[386] Aristóteles responde que en la combinación no se realiza ninguna de estas alternativas. La solución de la dificultad consiste en reconocer que los constituyentes ni siguen siendo absolutamente como eran ni son completamente destruidos; en la combinación son aún potencialmente lo que eran antes, y por el análisis pueden volver a ser lo que eran.

La combinación, continúa Aristóteles, no debe ser interpretada como la yuxtaposición de partes de uno de los constituyentes con las del otro, es decir, ni a) de partes tan pequeñas que sean imperceptibles, ni b) de partes atómicas. No existen átomos, y ninguna de las dos teorías puede explicar la producción de un auténtico cuerpo homogéneo en el cual cada parte es exactamente semejante al todo y a todas las otras partes. El producto de la combinación no tiene que ser un mosaico, por pequeñas que se supongan las piedras del mosaico. [387] Las cosas que han de combinarse deben ser: a) tales que actúen unas sobre otras; b) fácilmente divisibles (por ejemplo, los líquidos), y c) en cantidades bastante bien proporcionadas. Cuando se cumplen estas condiciones cada cosa modificará la otra convirtiéndola en una naturaleza intermediaria entre sus naturalezas originales, y esta alteración es la causa de la combinación.

---

[384] 140 I, 8.
[385] 141 I, 9.
[386] 142 I, 10.

[387] 143 La frase es del Profesor Joachim.





Se ve, pues, que para Aristóteles la combinación es la unión química por oposición a la mezcla mecánica. Pero va más lejos que la química moderna, que supone que el átomo persiste sin cambio, cualesquiera sean las combinaciones en que pueda entrar.

Aristóteles retorna ahora a la causa material de la generación, a "los llamados elementos".[388] Su primera pregunta es si existen realmente elementos, entidades últimas e irreductibles; la segunda, si alguna de ellas es anterior a las otras. 1) Su respuesta a la primera cuestión es que no hay, como han supuesto algunos pensadores, ningún cuerpo anterior a los elementos. Su existencia implica la de un substrato común, una materia común, pero ésta carece de existencia separada; existe sólo como cualificada por una u otra de entre ciertas cualidades contrarias, que a su vez existen sólo en este substrato. Los contrarios (o la forma y la privación) y el substrato, son lógicamente discernibles, pero inseparables en el fuego, el aire, el agua y la tierra, los cuales, aunque no sola elementos en el sentido estricto de la palabra, puesto que no son irreductibles al análisis lógico, son los más simples de los cuerpos sensibles.

Estos contrarios primordiales deben ser cualidades tangibles, puesto que las cualidades tangibles son las únicas cualidades comunes a todas las cosas perceptibles.[389] Entre las cualidades tangibles, algunas, como la pesadez y la ligereza o la dureza y la blandura, no implican una capacidad de actuar o de sufrir una acción. Pero los elementos deben actuar y reactuar unos sobre otros, puesto que se combinan entre sí y se transforman unos en otros. Deben caracterizarse, pues, por las cualidades de lo caliente y lo frío, y lo seco y lo fluido. No sólo lo caliente atempera lo frío, lo seco y lo fluido y viceversa, sino que lo caliente y lo frío desempeñan en general el papel de agente, lo seco, y lo fluido el de paciente. El calor asocia las cosas de la misma especie y disocia las cosas de especies diferentes, mientras que el frío asocia tanto las cosas homogéneas como las heterogéneas. El papel activo que desempeñan lo caliente y lo frío en la formación de las cosas es objeto de examen detallado en el cuarto libro de los Meteorológica; y las obras biológicas están llenas de alusiones a la acción del "calor innato" en la conservación del proceso de la vida.[390] A la digestión, por ejemplo, siempre la considera como una especie de

---

[388] 144 II, 1.
[389] 145 II; 2.

[390] 146 Sobre el papel que desempeña en la teoría fisiológica de Aristóteles el σύμφυτον θερμόν o πνεῦμα, sobre la conexión de Aristóteles con las teorías neumáticas antiguas y

cocción. Aquí Aristóteles se contenta con mostrar cómo las cualidades tangibles inferiores derivan de las cuatro cualidades superiores.

Las cuatro cualidades primordiales, tomadas de dos en dos, pueden dar lugar a seis combinaciones.[391] Pero los contrarios caliente y frío, y también lo seco y lo fluido, no se dejan acoplar. Hay, pues, cuatro combinaciones, que Aristóteles asigna como sigue:

> Caliente y seco al fuego,
> caliente y fluido al aire,
> frío y fluido al agua,
> frío y seco a la tierra.

O más bien, atribuye estas combinaciones a los cuerpos simples, de los cuales lo que llamamos fuego, aire, agua y tierra son formas impuras o exageradas; así lo que llamamos fuego es el exceso de calor, como el hielo es el exceso de frío. Además, en cada uno de los cuatro cuerpos predomina una cualidad: la sequedad en la tierra, el frío en el agua, la fluidez en el aire, el calor en el fuego.

2) Aristóteles pasa a su segunda cuestión principal sobre los elementos.[392] Ninguno de los cuatro es primario, original, inmutable; todos se transforman unos en otros siguiendo un ciclo, a) La transformación más rápida es la de un elemento en el elemento próximo de la serie superior, de modo que este cambio implica una sola cualidad primaria, b) La transformación más difícil es aquella en la cual se salta un grado, de modo que ambas cualidades implican cambio, c) Un tercer método es aquel en el cual dos elementos tomados juntos pasan a un tercero, perdiendo cada uno una cualidad. Así fuego más agua pueden producir tierra o aire. Pero los elementos combinados no tienen que ser consecutivos, porque entonces la pérdida de una cualidad por cada uno de ellos dejaría dos cualidades idénticas, o bien dos cualidades contrarias.

---

modernas, *cf.* el importante artículo de W. Jaeger en H*ermes,* XLVII, 29-74, que arroja mucha luz en estas cuestiones.

[391] 147 II, 3.

[392] 148 II, 4, 5.





Después Aristóteles señala las dificultades en que Empédocles se ve envuelto por haber sostenido que los cuatro elementos no pueden transformarse[393], y muestra cómo su propia distinción entre lo que es absolutamente y lo que es relativamente caliente, frío, seco y fluido así como su reconocimiento de la acción recíproca de los contrarios, le permite explicar la combinación de los elementos que forman los cuerpos homeoméricos.[394]

Todos los cuerpos homeoméricos deben contener el elemento tierra, puesto que la tierra predomina en la región sublunar, la única donde se encuentran.[395] Todos tienen que contener el elemento agua, ya que los compuestos deben tener un contorno definido, pues el agua es el único elemento que se adapta fácilmente a una forma y, además, porque la tierra no se puede conglomerar sin humedad. La observación muestra, en efecto, que todos los seres vivientes tienen necesidad tanto de la tierra como del agua para su alimentación. Y, como los compuestos están hechos de contrarios, deben contener los elementos aire y fuego que son los contrarios respectivos de la tierra y el agua.

Aristóteles resume ahora su exposición de las causas de la generación.[396] La causa material —la que vuelve posible la generación— es "lo que puede ser y no ser", es decir, la substancia pasajera y cambiante. La causa formal y al mismo tiempo final es "la fórmula que expresa la naturaleza esencial" de las cosas que se engendran; es decir, que una fórmula que define la proporción de los elementos en un compuesto servirá a la vez para definirlo e indicar el fin al cual tiende su formación. Pero la estructura del cuerpo complejo no es solamente un fin en sí mismo; la continuidad de la generación, dando a las cosas sublunares la única eternidad a que pueden pretender en razón de su alejamiento de la causa primordial del universo (a saber, la eternidad de la especie) contribuye a la perfección del universo, que es el verdadero fin último.[397]

---

[393] 149 II, 6.

[394] 150 II, 7.

[395] 151 II, 8.

[396] 152 II, 9.
[397] 153 336 b26-34.

Pero una causa material y una causa formal no bastan. Las formas platónicas eternas, combinadas con los participantes eternos, no explican una generación que se produce ahora y no luego. Ni será suficiente el proceso a la materia sola. Es característico de la materia el ser movida; mover pertenece a un poder diferente, ya sea que consideremos las cosas artificiales o las cosas naturales. El agua no produce por sí misma un animal ni la madera un lecho. Es verdad que el calor disocia y que el frío reúne, pero sólo lo hacen cuando actúan como instrumentos de la forma. Adscribir la generación a las propiedades de la materia solamente es como si se considerase al serrucho como causa total de los objetos fabricados por el carpintero; es una condición necesaria pero no suficiente.

La explicación que Aristóteles mismo da de la causa eficiente es la que sigue.[398] Ha mostrado en otra parte [399] que los cuerpos celestes están en movimiento eterno. Esto hace que el sol alternativamente se aproxime y se aleje de todo punto dado sobre la tierra y así produce la generación perpetua. Es más razonable decir que la generación, el hecho por el cual lo que no es llega a ser, se debe al movimiento local de lo que es, que decir que el movimiento local se debe a la generación. Pero un movimiento único no puede explicar el doble proceso de la generación y de la destrucción. Tiene que haber dos movimientos que contrastan por su dirección o por su diferencia de rapidez. Éstos son, en efecto, las dos mitades del movimiento del sol a lo largo de la eclíptica, en la cual sucesivamente se aproxima y se aleja de todo punto dado sobre la tierra, y por eso produce la generación y la destrucción — el crecimiento de las plantas, el desenvolvimiento y la declinación de los animales, los cambios del calor y la sequía con el frío y la lluvia según las estaciones.[400] Así como, por aproximaciones sucesivas, el sol hace que los animales y las plantas se desarrollen hasta la madurez, así también, por sus retrocesos sucesivos, produce su declinación. Su movimiento fija el límite de la vida normal de cada especie, límite que aquéllos no alcanzan siempre a causa de variaciones accidentales en su constitución.

La perpetua transformación de los elementos que se convierten unos en otros

[398] 154 II, 10.

[399] 155 *Phys.* VIII, 7-9.

[400] 156 *Cf. Meteor.* I, 9.





debido a la aproximación y alejamiento del sol, explica —lo que se había considerado como un problema embarazoso— cómo los cuatro elementos no han fijado de una manera permanente su permanencia en las cuatro esferas concéntricas a las cuales pertenecen y hacia las cuales tienden siempre. Es el movimiento del sol el que produce el intercambio entre los elementos y así mantiene unido el mundo sublunar. Y, finalmente, puesto que el tiempo es continuo y es la extensión mensurable del movimiento, implica un movimiento continuo y por consecuencia circular, de tal suerte que el movimiento de las esferas celestes es lo que hace que el tiempo mismo sea continuo.

### METEOROLÓGICA

Los comentadores han sostenido opiniones diversas acerca de la manera precisa en que los Meteorológica se insertan en el plan general de las obras físicas de Aristóteles. Los comentadores griegos, así como Santo Tomás, dividen los atributos de los elementos en:

1) Atributos naturales a los elementos; a) como cuerpos naturales, es decir, las cualidades conectadas con el movimiento en el espacio, a saber, la pesadez y la ligereza; b) como materia de la cual están formados los cuerpos compuestos, es decir, las cualidades ligadas al cambio cualitativo, a saber, lo caliente y lo frío, lo seco y lo fluido.

2) Atributos engendrados por un agente externo.

Ellos pretenden que, mientras que el De caelo trata de 1 a) y el De generatione de 1 b), los Meteorologica tratan de 2). Zabarella, por otra parte, pretende que, como la naturaleza y las condiciones de la mixtura o combinación han sido discutidas en el De generatione, el objeto de los Meteorológica es estudiar: 1) las mezclas imperfectas (y por consecuencia transitorias), es decir, aquellas que o bien no contienen los cuatro elementos o los contienen imperfectamente combinados (libros I-III), y 2) las mezclas perfectas inanimadas (libro IV), mientras las obras biológicas se ocupan de las mezclas animadas perfectas, es decir, de los tejidos, órganos y de los seres vivos compuestos de ellos.

Es dudoso que Aristóteles haya pensado sobre este tema de una de estas maneras. La obra se presenta como la contribución de Aristóteles a la ciencia

ya reconocida de la meteorología, el estudio de las "cosas en lo alto". Su objeto principal está constituido por los fenómenos atmosféricos, tales como el viento y la lluvia, el trueno y el relámpago, al mismo tiempo que por ciertos fenómenos astronómicos (tales como los cometas y la Vía Láctea), que Aristóteles creía erróneamente que no eran astronómicos, sino meteorológicos. Pero el cuarto libro trata de un conjunto muy diferente: los cuerpos compuestos, como los metales, y de sus cualidades sensibles. En un respecto, Aristóteles limitó el objetivo primitivamente asignado a la meteorología distinguiéndola de la astronomía; en otro respecto, lo amplió, haciendo entrar en su estudio las substancias terrestres.[401] En sus manos se convierte en un estudio de las combinaciones e influencias mutuas de los cuatro elementos.

La causa eficiente de los fenómenos que hemos considerado, nos recuerda Aristóteles, es la influencia de los cuerpos celestes; entre los cuales asigna al sol un papel de enorme importancia, como es propio. Las causas materiales son el fuego, el aire, la tierra y el agua.[402] El primer problema que Aristóteles plantea [403] es el siguiente: ¿qué es lo que llena la región que es teatro de los fenómenos atmosféricos, la región situada entre la tierra y la luna? Su descripción de esta región se basa en la doctrina, heracliteana en su origen, de que existen dos "exhalaciones" producidas por acción de los rayos solares sobre la superficie de la tierra. Cuando los rayos del sol caen sobre tierra seca, hacen salir una exhalación caliente y seca, que Aristóteles compara frecuentemente con el humo, pero también con el fuego y el viento. Cuando caen sobre el agua, hacen salir una exhalación que, como el agua, es húmeda y fría y que llama exhalación vaporosa por oposición a la exhalación humosa. La exhalación seca consiste en menudas partículas de tierra que están por transformarse en fuego, y que manifiestan ya, aunque en grado más débil, las propiedades del fuego: calor y sequedad. La exhalación húmeda consiste en menudas partículas de agua que están por convertirse en aire pero que manifiestan sobre todo las cualidades del agua: frío y humedad.[404] La parte

[401] 157 Es decir, si el libro IV es auténtico.
[402] 158 339 a27-32.
[403] 159 I, 3.

[404] 160 La naturaleza general de las exhalaciones es estudiada en 340 b23-29, 341 b 6-22, 359 b28-360 a27. En 340 b27 el texto tradicional describe la exhalación húmeda como *caliente, y* la misma manera de ver está implicada en el pasaje *De Gen. et Corr.*, 330 b4. Pero en 360 a23, 367 a34 se dice como fría, y la lógica del texto requiere que en el pasaje 340 b23-29 leamos ψυχρὸν en la línea 27, texto que, en efecto, encontramos en dos buenos





superior de la atmósfera contiene sólo la exhalación seca; la parte inferior contiene a la vez las dos exhalaciones y muestra el calor de una y la humedad de la otra. Estas dos partes de la atmósfera son las que se llaman fuego y aire respectivamente. Pero la parte superior no es estrictamente fuego (es decir, llama, que es una especie de "exceso de calor, o ebullición"), sino una substancia parecida a la yesca a la cual el movimiento prende fuego con facilidad.[405]

Debemos notar que ninguna de las dos exhalaciones existe siempre completamente sin la otra, pero una u otra puede predominar de un modo claro. Puesto que estas dos exhalaciones son las que llenan la región entera entre la tierra y la luna, son evidentemente la materia de todos los fenómenos meteorológicos. Los tres primeros libros de los Meteorológica constituyen una serie de tentativas ingeniosas para mostrar cómo las dos exhalaciones, bajo la influencia del calor, del frío, o del movimiento, producirán diversos fenómenos y tomarán diversas formas. Aristóteles discute primero los fenómenos que ocurren en la región superior o ígnea: estrellas fugaces, aurora, coloración de las nubes, cometas, la Vía Láctea.[406] Pasa luego a la región inferior o del aire, y explica los efectos producidos en ella por la exhalación húmeda: lluvia, nube y niebla, rocío y escarcha, nieve y granizo.[407] De allí pasa a los fenómenos que se producen sobre y bajo la superficie de la tierra. Trata en primer lugar de los que son debidos a la exhalación húmeda: ríos, fuentes, mareas, el mar.[408] Después pasa a los acontecimientos que se producen en las regiones aérea y terrestre debido a la exhalación seca: vientos, temblores de tierra, truenos y relámpagos, tempestades y rayos [409], y vuelve a un grupo de fenómenos especiales debidos a la exhalación húmeda, a saber, fenómenos en los cuales intervienen la reflexión o la refracción: el

manuscritos. Aristóteles considera la exhalación húmeda como intermediaria, desde el punto de vista de la temperatura, entre el agua y el aire (347 a24) e insiste, ora sobre su afinidad con uno de estos elementos, ora su afinidad con el otro.

[405] 161 341 b19

[406] 162 I, 4-8.

[407] 163 I, 9-12.

[408] 164 I, 13-11, 3. Incidentalmente I, 13 da un bosquejo muy interesante de las ideas geográficas de su tiempo.
[409] 165 II, 4-III, 1.

halo, el arco iris y el parahelio.[410] Por todas partes se encuentran observaciones abundantes y precisas, pero en buena parte se tornan ineficaces a causa de la teorización a priori. La teoría del arco iris es la más interesante de todas, y trata correctamente este fenómeno como un efecto de la refracción.

Aristóteles se ocupa en seguida de los efectos producidos por las exhalaciones cuando están "aprisionadas" en la tierra, es decir, los minerales, a los que divide en metales, formados por la exhalación húmeda, y "fósiles", formados por la exhalación seca. La mayor parte de estos últimos, dice, son polvos coloreados o bien piedras hechas con estos polvos.[411]

El libro IV considera en detalle la acción ejercida por las cualidades activas —lo caliente y lo frío—, y las modificaciones sufridas "por las cualidades pasivas: la sequedad y la fluidez.[412] El .primer efecto debido al calor y al frío, cuando se presentan en la proporción debida, es la generación de una nueva substancia a partir de la materia dada. Lo contrario de la generación es la putrefacción, la cual se debe al frío de la misma cosa en putrefacción y al calor que se halla fuera de ella.[413] Al efecto del calor sobre las substancias ya existentes se lo designa con el nombre general de cocción, que incluye tres tipos: maduración, cocimiento, asado; los dos últimos términos pertenecen a operaciones artificiales y han sido transferidos a las correspondientes de la naturaleza; a la digestión, por ejemplo, la describe como una especie de cocción.[414] De este tema Aristóteles pasa a los caracteres y a los fenómenos que se relacionan más bien con las cualidades pasivas: dureza y blandura, sequedad y humedad, solidificación y licuación, adelgazamiento y espesamiento.[415] A las cualidades de los cuerpos compuestos, animados o inanimados, las divide en aquellas que implican un poder de acción sobre los sentidos —los "sensibles propios" del De anima— y en aquellos otros que implican la capacidad o la incapacidad de sufrir una acción, y discute y define dieciocho pares de cualidades de este último tipo: soluble, insoluble,

[410] 166 III, 2-6, 378 a14.
[411] 167 378 a15-b6.
[412] 168 378 b26-28.

[413] 169 IV. I.

[414] 170 IV. 2, 3.
[415] 171 IV. 4-7.





flexible, inflexible, etc.[416] Finalmente, clasifica los cuerpos homeoméricos según predomine en ellos la tierra o el agua y de acuerdo con su temperatura específica [417], pero señala que los tejidos, no menos que los órganos, aunque de una manera menos aparente, son lo que son no sólo en virtud de ciertas cualidades materiales que poseen, sino también porque cumplen una cierta función en el organismo.[418] El camino queda así preparado para considerar el cuerpo vivo desde el punto de vista teleológico en De partibus animalium, que evidentemente está destinado a ser el próximo tema de estudio.

[416] 172 IV. 8, 9.

[417] 173 IV. 10, 11.

[418] 174 IV. 12.

## CAPÍTULO IV - BIOLOGÍA

Desde el punto de vista de Aristóteles, la biología y la psicología no son dos ciencias separadas. Sus obras psicológicas y biológicas forman un grupo único, al que quizá dividió de la siguiente manera. La Historia animalium es una obra preliminar, que tiene por objeto registrar los principales hechos de la vida animal. Los demás tratados tienden a elaborar una teoría en base a los hechos registrados. La teoría trata en parte de la materia de los seres vivos (De partibus animalium, De incessu animalium), en parte de su forma esencial (De anima), y en parte de sus propiedades derivadas (Parva naturalia, De motu animalium, De generatione animalium). Pero en vista del posterior desarrollo de las ciencias será conveniente tratar su biología y su psicología separadamente.

Era muy natural que Aristóteles, criado en una familia de médicos, se interesara en biología, y sus obras muestran, en efecto, que éste era uno de sus intereses principales. En lo que hace a las ciencias matemáticas, la mayor parte de los conocimientos de su época le eran familiares[419] , pero no ha hecho, que sepamos, descubrimientos originales en matemáticas. En biología, por el contrario, sea que consideremos su poder de observación, su manera de confrontar los testimonios de otros observadores o su discusión teórica, estaba muy adelantado con respecto a su época; es, sin duda, el más grande de los biólogos antiguos, y el más grande de los biólogos modernos pudo decir de él: "Linneo y Cuvier han sido mis dioses, aunque de maneras muy diferentes; pero no eran sino escolares con respecto al viejo Aristóteles".[420]

Aristóteles menciona unos quinientos animales diferentes, número considerable con relación a los conocimientos de su época. Pero sus referencias tienen un valor muy desigual. Algunas de ellas son meras alusiones sin ningún detalle; otras son simples repeticiones (a menudo con expresas reservas)[421] de relatos de viajeros o de leyendas.[422] Pero muchas

[419] [1] Aunque comete algunas serias equivocaciones, *Cf. G.* Milhaud en *Arch. f. d. Gesch. d. Phil.* XVI, 367-92.

[420] [2] Darwin, *Life and Letters,* III, 252.

[421] [3] Por ejemplo, *H. A.* 501 a25. *Cf.* sus críticas de Heródoto y de Ctesias en 523 a17, 26.





muestran una exactitud y una minuciosidad que implican detenida observación personal. De su padre pudo haber aprendido el arte de la disección, y parece haber disecado unas cincuenta especies diferentes de animales.[423] Probablemente nunca haya disecado un cuerpo humano [424], pero hasta cierto punto efectuó la disección de un embrión humano.[425] En aquellos puntos en que carecía de un conocimiento directo buscó informarse donde pudo: con los pastores, los cazadores, en general y, en particular, los cazadores de pájaros, los boticarios, y sobre todos los pescadores del mar Egeo.[426] Los lugares a los cuales hace referencia son principalmente dos regiones que conoció bien personalmente: Macedonia y Tracia, así como Troade y las islas adyacentes [427]; menciona con menos frecuencia otros distritos donde pasó parte de su vida, los alrededores de Atenas y los de Calcidia. Numerosas observaciones de Aristóteles han provocado la admiración de los investigadores posteriores. Reconoció, por ejemplo, el carácter mamífero de los cetáceos [428] — un hecho que escapa a todos los demás autores hasta el siglo xvi. Distinguió los peces cartilaginosos de los peces óseos, y los describe con maravillosa exactitud.[429] Describió cuidadosamente el desarrollo del embrión del pollo, y notó, al cuarto día después de la postura, la presencia del corazón, "parecido a una manchita de sangre en la clara del huevo, latiendo y moviéndose como si estuviera dotado de vida".[430] Hace una excelente descripción de las cuatro cámaras del

[422] [4] Por ejemplo, su entretenida descripción de "martichoras" o tigre, 501 a25-bl. Los libros espurios contienen mucho material de esta clase. *Cf.* la descripción de la pantera y del bisonte, 612 a7-15, 630 a18-b17.

[423] [5] Ver la lista en Lones, A.'s *Researches in Natural Science,* 106.

[424] 6 *Cf.* su confesión de ignorancia en *H. A.* 494 b22-24 e indicaciones de ignorancia en 491 b1, 494 b33-495 a1, 495 b24-26, 496 a19.

[425] [7] Esto parece resultar de pasajes tales como 513 a32 *et* sq.; P. A. 666 b7 *et sq.,* 671 b6-9, 676 b31-33. *Cf.* Ogle, A. *on the Parts of Animals,* 149.

[426] 8 *Cf. H. A.* 572 a33, 597 b25, 487 b30, 594 a23, 528 a32, 532 b20, 533 b29, 535 a20, 557 a32, 591 a16, 602 b9, 603 a7; *Meateor.* 348 b35; C. *A.* 720 b34, 756 a32.

[427] [9] Referencias a la última región son particularmente frecuentes en *H. A.* V.

[428] 10 *H. A.* 489 a34-b2, 521 b21-25, 566 b2-17.

[429] [11] 489 a34-b13, VI, 10; G. A. 733 a6-17.

[430] [12] *H. A. VI,* 3.

estómago de los rumiantes.[431] Descubrió en la copulación de los cefalópodos una particularidad notable que no fue redescubierta hasta el siglo xix.[432] Sus descripciones de la rana y del torpedo son minuciosas [433], y en su mayor parte han sido confirmadas por las observaciones más recientes. Su estudio de las costumbres (aunque no de la estructura) de las abejas, es excelente.[434] Su descripción del sistema vascular de los mamíferos, a pesar de ciertos detalles que permanecen oscuros, contiene un gran número de observaciones muy buenas.[435]

## LA "SCALA NATURAE"

No solamente Aristóteles fue el primero a quien se le ocurrió coleccionar informaciones útiles sobre las especies animales, sino que fue también el primero en acometer el problema de su clasificación. Hay en el De partibus[436] una interesante discusión sobre este problema. El método platónico de división por dicotomía se presta a tres objeciones. 1) Si, como es propio de la división, cada diferenciación debe derivar de la diferenciación precedente (los animales "plumíferos" son divididos, por ejemplo, en animales con plumas barbadas y en animales con plumas no barbadas, y no en animales salvajes y domésticos), la dicotomía implica que cada infima species se caracteriza por una sola diferencia — forma completamente determinada de una determinable. Pero si es así, nos veremos necesariamente obligados a dividir grupos naturales cuyos miembros tienen mucho más que un atributo común; clasificaremos, por ejemplo, algunos pájaros entre los animales terrestres y otros entre los animales acuáticos. 2) En la dicotomía, una de las diferencias

---

[431] 13 H. *A.* 507 a33-b12; P. A. 674 b7-15.
[432] 14 *H. A.* V. 6.

[433] 15 620 b11-29; *P. A.* 696 a27-33.

[434] 16 *H. A.* V, 21, 22; VIII, 27; IX, 40.

[435] 17 *H. A.* 513 a15-515 a26; P. A. III, 4, 5. Buenas exposiciones de algunas de las más notables observaciones de Aristóteles sobre los animales se pueden ver en *Studies in the History and Method of Science* del Dr. Singer, vol. II, y en el articulo sobre Ciencia Natural del profesor D'Arcy W. Thompson en *The Legacy of Greece.*

[436] 18 I, 2-4.





específicas de cada par es puramente negativa y no admite ninguna diferenciación ulterior, "no hay especies de lo que no existe". Sólo un determinable positivo es susceptible de determinación. 3) Alcanzaremos muy pronto la completa determinación, cualquiera sea lo determinable; si nos limitamos en cada paso a dos formas alternativas de un determinable único, no tendremos bastantes diferencias específicas para abrazar todas las especies que actualmente existen.

Si ahora, para escapar a estas dificultades, adoptamos en el curso de nuestra división un nuevo fundamentum divisionis, dividiendo los animales plumíferos, por ejemplo, en salvajes y domésticos, introducimos en nuestra división algo completamente fuera de lugar, y abandonamos el principio sobre el cual se funda la dicotomía. Es mejor, entonces, introducir muchas diferencias específicas desde el principio, reconociendo que existen de hecho grandes clases naturales, tales como "pájaro" y "pez" distinguiéndolos unos de otros por una multitud de diferencias específicas, muchas de las cuales son igualmente características.

Aristóteles reconoce en principio tres grados de similitud en el reino animal. Está primero la completa identidad del tipo que existe en una sola especie. Hay diferencias entre individuos, pero no sirven a ningún fin y no entra en la economía de la naturaleza el introducirlas o perpetuarlas. Existe, en segundo lugar, la semejanza entre las especies del mismo "género máximo"; tales especies tienen las mismas partes del cuerpo, con diferencias solamente de grado: en número, tamaño, blandura o dureza, suavidad o aspereza, etcétera. Hay en tercer lugar la semejanza por analogía entre los "géneros máximos" mismos; porque Aristóteles comprende perfectamente la homología entre brazos, patas anteriores, alas y aletas, entre huesos y espinazo del pez, entre plumas y escamas.[437]

¿Cómo aplica estos principios a la clasificación de los animales? No se encuentra en sus escritos clasificación definitiva. Se daba perfectamente cuenta de las dificultades; era muy consciente de la existencia de especies aisladas que no se dejan reducir a ninguno de los "géneros máximos" reconocidos, o también de especies intermedias entre dos géneros tales. Pero su clasificación es bastante clara en sus grandes líneas y ha resistido con éxito la prueba del tiempo; constituye un gran avance con respecto a todo lo que la

---

[437] 19 *H. A.* 486 a14-b22, 497 b6-13; P. A. 644 a16-23

había precedido y no hubo nuevos progresos hasta Linneo. Su división más amplia es la de animales sanguíneos y animales no sanguíneos, que corresponde a los grupos modernos de "vertebrados" e "invertebrados". En el grupo de los animales sanguíneos los géneros principales son: los cuadrúpedos vivíparos, los cetáceos, los pájaros, los cuadrúpedos ovíparos, los ápodos (reptiles y anfibios), los peces.[438] Junto á éstos existen todavía el hombre como especie aislada [439], y ciertas especies intermedias. Los animales sin sangre son divididos de acuerdo con la consistencia de sus partes internas y externas. Están los malacodermos (cefalópodos), que tienen un exterior blando y la única sustancia dura está en el interior; los malacostráceos (crustáceos), con un exterior más duro y con un interior blando; los ostracodermos o testáceos (todos los moluscos, salvo los cefalópodos) con un exterior todavía más duro y un interior blando; y los insectos, que (Aristóteles está obligado a decirlo por su principio de división) son duros por todas partes.[440] Hay, además, formas excepcionales, semianimales, semiplantas — anémonas de mar, esponjas, pepino de mar, medusas.

Cada uno de estos géneros presenta numerosas diferencias específicas y pueden ser agrupados de muchas maneras[441] , pero el más interesante de todos los modos de agrupamiento que sugiere Aristóteles es el que se funda sobre el modo de generación.[442] Los animales pueden ser jerarquizados en una scala naturas de acuerdo con el grado de desenvolvimiento alcanzado por lo reproducido en el momento de su expulsión del cuerpo de la madre. Este grado depende de la cantidad de calor vital que posee la madre. Aristóteles da mucha importancia al papel que desempeña el calor en la incubación del huevo [443] y concluye que es el agente principal en todo desenvolvimiento. Ahora bien, desde el punto de vista del calor no podría haber en el reino animal diferencia más fundamental que la que existe entre

[438] 20 *H. A. I*,6; II, 15. *P. A.* IV, 10-13.

[439] 21 *H. A.* 490 b16-19.

[440] 22 *H. A.* I, 6; IV, 1. P. A. IV, 6-9.

[441] [23] Por ejemplo, según el modo de respiración, o según el *habitat. H. A.* VIII, 2.

[442] 24 *G. A.* 732 a25-733 b16.

[443] [25] El calor era para él también el principal agente en la. producción del cambio, aun en el mundo inorgánico.





los animales con sangre (es decir, sangre roja) y los animales con un líquido análogo pero más frío. Y entre los animales que tienen sangre, Aristóteles admitía que los que poseen pulmones son más calientes que los que no los poseen, porque Aristóteles pensaba que los pulmones sirven para moderar el exceso de calor.

Los tipos de animales más elevados son los de los vivíparos, es decir, los animales que tienen calor vital suficiente para producir crías cualitativamente semejantes a sus padres. Aristóteles no había descubierto el huevo de los vivíparos, y consideraba el embrión como el producto directo de la copulación. El tipo siguiente es el de los animales que producen un huevo "perfecto", es decir, un huevo cuyo volumen no crece de tamaño después de puesto. La gran familia animal que sigue es aquella en la cual los animales ponen un huevo "imperfecto". Pero ahora viene uno de esos hechos que hacen tan dificultosa la clasificación para Aristóteles, así como para sus sucesores. Aunque la mayor parte de los peces pongan huevos "imperfectos", hay un grupo de ellos —los peces cartilaginosos— que no ponen enteramente nada, sino que producen crías vivas. Acaso se considere esto como un signo de calor vital y se quiera colocar estos animales por encima de los pájaros y los reptiles. Pero proceder así sería cometer el error de tomar en consideración sólo una diferencia. Aristóteles reconoce que sustancialmente el lugar de estos animales está entre los peces, y explica su producción de crías vivas, no por exceso, sino por falta de calor. Producen huevos en primer término, pero no son suficientemente calientes para poder endurecer la superficie externa del huevo convirtiéndola en una cascara; deben, pues, re-tener los huevos en su cuerpo para protegerlos hasta que se hayan desarrollado como crías vivas.[444]

Los seres inferiores deben pasar por un tercer estado anterior al del huevo y la cría viva — el estado de larva. Aristóteles no comprende que la larva misma se desarrolla a partir de un huevo, y la describe como transformándose en algo que casi es un huevo, que se distingue de un huevo verdadero por el hecho de que ninguna parte es mero alimento, sino que todo se desarrolla convirtiéndose en ser vivo. Más abajo todavía vienen los testáceos, que no producen ni siquiera larvas. Algunos producen asexualmente un fluido viscoso, a partir del cual se desarrollan las crías; en

[444] 26 G. A. 718 b32-719 a2.

otros, las crías provienen simplemente de los padres por brote.[445] Y, finalmente, en todos los tipos inferiores, y ocasionalmente aun en tipos tan elevados como los peces, se encuentra una generación espontánea a partir de una materia inerte como es el fango.

La Scala naturae que resulta es como sigue:

| | | |
|---|---|---|
| | | Sanguíneos |
| Vivíparos | | 1. Hombre. 2. Cuadrúpedos peludos (mamíferos terrestres). 3. Cetáceos (mamíferos marinos). |
| Ovíparos | Con huevo perfecto | 4. Pájaros. 5.Cuadrúpedos escamosos y ápodos (reptiles[446] y anfibios). 6. Peces.[447] |
| | | No sanguíneos |
| | Con huevo imperfecto | 7. Malacodermos (cefalópodos). 8. Malacostráceos (crustáceos). |
| Vermíparos | | |
| Producidos por limo generador, brote o generación espontánea. | | 9. Insectos 10. Ostracodermos (moluscos distintos de los cefalópodos). |
| Producidos por generación espon-tánea. | | 11. Zoófitos. |

[445] 27 *H. A.* 546 b15-547 a1; G. A. 761 a13-19, b23-762 a9.

[446] 28 Pero las víboras son interiormente ovíparas y exteriormente vivíparas.

[447] 29 Pero los peces cartilaginosos y los peces sapos son internamente ovíparos, externamente vivíparos, y algunos miembros de las clases 6-9 son engendrados espontáneamente.





## LA REPRODUCCIÓN

Los fenómenos de la vida, piensa Aristóteles, pueden dividirse en tres grupos principales: crecimiento y reproducción, sensación, movimiento local. De estos tres grupos, el primero es el más fundamental, el que puede existir solo (como ocurre en las plantas), mientras que los otros no pueden existir sin él. Y, entre los fenómenos agrupados en él, aunque la naturaleza de la nutrición y sus órganos han interesado a Aristóteles, la reproducción parece haberle interesado más todavía. No sólo muchas de sus más notables observaciones, sino algunas de sus más penetrantes discusiones giran en torno de este tema. La reproducción, a su juicio, puede tomar uno de estos tres caminos: espontáneamente, por un padre único o por dos padres. Que haya podido creer en la generación espontánea no tiene nada de asombroso, si se piensa en los métodos de observación que tenía a su disposición, y esta creencia fue refutada sólo muchos siglos después. La reproducción asexual por un padre único tiene lugar, sostiene Aristóteles, en las plantas y en los animales, que, como las plantas, son estacionarios.[448] Pero su principal interés consistía en determinar la naturaleza de la reproducción sexual. Discute a la vez [449] dos cuestiones que se relacionan entre sí: cuál es la contribución de cada padre y si esta contribución (como pensaba Hipócrates [450]) proviene igualmente de todo el conjunto de su cuerpo, o solamente de una parte determinada. Al principal argumento en favor de la primera manera de ver lo extraía de la semejanza de los hijos con los padres en todas sus partes, aun (como se suponía) con respecto a las mutilaciones y los caracteres adquiridos. A lo que Aristóteles replica que: 1) el hijo muestra semejanzas con sus padres que no pueden explicarse por la transmisión de ningún material de parte del cuerpo en cuestión: semejanzas en la voz, las uñas, los cabellos, el andar; 2) los hombres que no son todavía barbados o canosos, engendran niños que se tornan barbados o canosos; 3) los niños, a veces, se parecen, no a sus padres, sino a remotos antepasados de los cuales no pueden haber heredado directamente nada material; 4) las plantas se asemejan a las plantas de las cuales provienen, en partes que éstas no poseían en la época de la reproducción. Además, 5) se puede preguntar si el semen proviene de "partes

[448] 30 G. *A. I,* 1.

[449] 31 I, 17, 18.

[450] 32 *Cf.* la "pangénesis" de Darwin, *Variation,* cap. 27.

homogéneas" —los tejidos— del padre o de sus "partes heterogéneas" — los órganos. La semejanza es más notable en los últimos; pero éstos son simplemente los tejidos compuestos de una manera especial, y la semejanza en el modo de la composición no podría explicarse por la transmisión de partes materiales, por semejanza en el modo de la composición. "Si algo crea más tarde esta composición, la causa de la semejanza sería esto solo, y no el hecho de que el semen proviene de todas las partes del cuerpo."[451] Aristóteles se abre camino hacia la conclusión de que la contribución del macho no es nada material, sino que es la impresión de cierta forma en la materia provista por la hembra.

Además (dejando de lado otras razones, que aún vale la pena estudiar), 6) si de la semejanza que existe entre el hijo y sus padres en las partes específicas del cuerpo, se concluye que el semen debe contener algo de estas partes, se puede también concluir que, porque el hijo generalmente usa zapatos como los de su padre, el semen de su padre debe haber contenido algo que provenía de sus zapatos. Las partes corporales son simplemente la vestidura que el germen fabrica por sí mismo, y es suficiente que el germen provenga "de las partes creadoras — del obrero, no del material sobre el cual trabaja".[452] "¿Por qué no decir que el semen es desde el principio tal que puede producir de sí la sangre y la carne, en lugar de decir que él mismo es sangre y carne?"[453]

Habiendo refutado la doctrina de la pangénesis, Aristóteles pasa a otra cuestión.[454] ¿Cuál es la naturaleza real de la contribución de cada padre en la generación? Encontrándose en el cuerpo, el semen debe ser o bien una parte natural de éste (un tejido o un órgano), o bien algo no natural como un tumor, o bien un producto de exceso, o bien una secreción morbosa, o bien un alimento. De todo esto no es difícil darse cuenta que sólo puede ser un producto de exceso. Debe representar un excedente de alimentación útil o inútil, es decir, un excedente de los alimentos que sirven para la formación de los tejidos sanos o de elementos que no sirven para eso; y el hecho de que los animales jóvenes y sanos son los que tienen más semen, prueba que la primera hipótesis es la buena. En efecto, es el exceso de alimento útil en su forma final el que contribuye a formar directamente el tejido. Esta forma final

[451] 33 722 b1-3.
[452] 34 723 b27-32.

[453] 35 723 a14-17.
[454] 36 724 a9.





que asume el alimento es, en los animales que tienen sangre, la sangre misma, y en los que no la tienen, un fluido análogo. Pero el semen no es evidentemente la sangre; se debe suponer por eso que es un derivado directo de la sangre. La mayor parte de la sangre en un animal va a formar sus tejidos; la que no es necesaria va a formar el semen. Y el hijo semeja a sus padres simplemente porque el excedente se parece al conjunto. "El semen que formará la mano o el rostro o el animal entero, es ya la mano o el rostro o el animal indiferenciado, y lo que cada uno de ellos es en acto, es potencialmente en el semen."[455]

Lo que en la hembra corresponde al semen del macho es la descarga menstrual, es decir, el exceso de sangre que en ella, a causa de su calor vital inferior al del macho, no puede transformarse en semen. El semen, siendo así más "formado" que la menstruación, actúa como causa formal o eficiente del hijo, mientras que las menstruaciones son la causa material; el elemento macho actúa sobre el elemento hembra de la misma manera que el cuajo sobre la leche, coagulándola. Hay así una analogía entre la producción natural y la artística. "Allí donde el macho emite semen, éste no es parte del embrión resultante; precisamente de la misma manera que nada material va del carpintero a la materia, sino que la forma y la figura son impartidas a la materia por medio del movimiento que le aplica. Son sus manos las que hacen mover sus herramientas, cuyo movimiento actúa a su vez sobre la materia; es el conocimiento de su arte y el de su alma —en la que está la forma— el que hace mover sus manos o cualquier otra parte de él con un movimiento definido, un movimiento que varía según la distinta naturaleza del objeto hecho. De manera parecida, en el macho de los animales que emiten semen, la naturaleza usa de este semen como de un instrumento y como poseedor de un movimiento en acto."[456] En la copulación los animales realizan esta unión de los principios de generación material y eficiente que es permanente en las plantas: "los animales son como las plantas divididas".[457] Esta unión, condición de la reproducción, es permanente en las plantas justamente porque el crecimiento y la reproducción constituyen toda su vida; en los animales, que tienen también la vida superior de la sensación y el movimiento, la unión es solamente temporaria. Aristóteles vuelve después [458]

[455] 37 726 b15-18.

[456] 38 730 b10-21.
[457] 39 731 a21.
[458] 40 733 b23.

a una cuestión que en principio es la misma que la ya discutida con el nombre de pangénesis, y que ha desempeñado un papel importante en la historia de la biología. ¿Las partes del animal pequeño existen ya preformadas en el germen, o bien son producidas sucesivamente por epigénesis, como la malla de una red? Las partes no están, responde Aristóteles, todas presentes en el embrión. No es que estén presentes sino que son demasiado pequeñas para que se las pueda ver, pues el pulmón es más grande que el corazón y sin embargo aparece más tarde. Pero la primera parte que aparece no produce lo que aparece después, porque de lo contrario debería tener la forma de esta última y evidentemente no la tiene. El origen del desarrollo debe buscarse en el macho, pero éste no está en contacto con el embrión que desarrolló. Imparte movimiento al semen; el semen pone en movimiento la parte de la materia provista por la hembra; esta parte lo comunica a su vez a otra, y así sucesivamente como en una máquina. Como observa el profesor Platt, "tampoco en nuestros días podemos resolver mejor este mismo enigma; sólo podemos decir que el espermatozoide, apenas ha penetrado en el óvulo, produce una serie de movimientos que lo diferencian y desenvuelve las partes unas después de otras".[459] El calor es el instrumento, pero sólo el instrumento, del desarrollo, "aunque podemos admitir que la dureza y la blandura, la viscosidad y la fragilidad, y en general todas las cualidades que se encuentran en las partes que tienen vida y alma, pueden ser debidas simplemente al calor y al frío, esto ya no es así cuando llegamos al principio en virtud del cual la carne es carne y el hueso es hueso; lo que los hace ser lo que son es el movimiento impreso por el macho, que está en acto como la materia de que está hecho el hijo está en potencia. Es lo que encontramos en los productos del arte; el calor y el frío pueden volver el hierro blando o duro, pero lo que hace a una espada es el movimiento de las herramientas empleadas y este movimiento contiene el principio del arte. Porque el arte es el punto de partida y forma del producto; sólo que existe en alguna otra cosa, mientras que el movimiento de la naturaleza existe en el producto mismo, proveniente de otra naturaleza, que tiene la forma en acto".[460]

Aristóteles fue un precursor de von Baer al reconocer que en el desarrollo, el carácter más general precede al carácter más específico. Así, el alma nutritiva (que compartimos con las plantas y los animales) precede al alma sensitiva

[459] 41 Trad. de G. A. 734 b16 n.

[460] 42 734 b31-735 a4.





(que tenemos en común con los animales) y la sensitiva a la racional.[461] El alma, cuando tiene una base material, requiere algo "más divino" que cualquiera de los cuatro elementos, y para el alma nutritiva y el alma sensitiva tal soporte lo proporciona el pneuma que da al semen su cualidad espumosa o algo que no es aire ni fuego sino "análogo al elemento de las estrellas".[462] Sólo la razón no tiene conexión con la materia; "sólo ella, además, viene de afuera, y sólo ella es divina".[463] Ha sido muy discutida la cuestión de en qué momento Aristóteles supone que la razón entra en el semen; Aristóteles no dice nada sobre este asunto. La completa distinción, el "carácter, el origen y el destino de la razón y las otras facultades del alma, es un? doctrina sobre la cual Aristóteles vuelve en varias de sus obras [464], aunque en otros pasajes parece que quiere mantener la continuidad entre la razón y la sensación.[465]

El crecimiento, siendo la mínima función vital, la primera parte corporal que llega a la existencia, tiene que ser tal que tenga un "principio de crecimiento" [466], y éste, sostiene Aristóteles fundándose a la vez en la observación y en la teoría, es el corazón. "Porque cuando el animal joven ha sido separado de sus padres, debe estar en condiciones de manejarse por sí solo, como un hijo que ha puesto casa lejos de su padre. De donde se sigue que debe haber un primer principio de donde procede el ordenamiento del cuerpo en una fase posterior... Porque el animal crece y su alimento, en su estado final, es la sangre o algo análogo, cuyo receptáculo son los vasos sanguíneos, mientras que el corazón es el origen de éstos."[467] El crecimiento sucesivo de las otras

[461] 43 736 a35-b5.

[462] 44 Algunas veces (II, 5) Aristóteles dice (razonando sobre el hecho de que los huevos sin germen están en algún sentido dotados de vida — si no, ¿cómo se podrían pudrir?) que el elemento hembra posee alma nutritiva, siendo la especifica contribución del macho el alma sensitiva. Igualmente la hembra tiene el pneuma, aunque no sea suficientemente poderosa para transformar la sangre en semen. *Cf.* página 155, n. 146.

[463] 45 736 b27-737 a1.

[464] 46 Por ejemplo, *De An.* III, 4, 5; *Met.* 1070 a26; *E. N.* 1178 a22.

[465] 47 *An. Post.* II, 19; *Met.* A. 1.

[466] 48 G. A. 735 a15.

[467] 49 740 a5-23.

partes, desde cierto punto de vista puede explicarse por la acción del calor y el frío, pero esta es una explicación unilateral; es igualmente necesario reconocer su causa final, la manera como ellos sirven a la vida del organismo. Las opiniones de Aristóteles sobre el orden del desarrollo se fundan sin duda en la observación de embriones, pero también puede dar una explicación a priori. Sin embargo, tiene una sana doctrina científica en la supremacía de la observación. "Los hechos (acerca de la generación de las abejas) no han sido todavía suficientemente aprehendidos, y si alguna vez lo son, entonces se debe dar más crédito a la observación que a las teorías, y a las teorías sólo si lo que afirman está de acuerdo con los hechos observados."[468]

La causa de la determinación del sexo había sido muy discutida antes de Aristóteles. Aristóteles encuentra[469] que ninguno de sus predecesores se ha acercado suficientemente a los hechos, y ofrece una teoría que considera más satisfactoria. Según Aristóteles, es un error pensar que los órganos masculinos puedan desenvolverse en un embrión, los órganos femeninos en otro, sin que haya habido antes una diferencia en el sistema vascular, que es la armazón sobre la cual está construido todo el cuerpo. Las partes sexuales no son las causas del sexo, sino los concomitantes de una diferencia más profunda; un macho se produce cuando el embrión posee un calor suficientemente grande para "pergeñar" la sangre excedente y transformarla en semen; una hembra, cuando el embrión no posee este poder y la sangre excedente sigue siendo sangre (como la menstruación lo muestra en las hembras). Y el embrión es más caliente o más frío según que el semen del macho haya tenido éxito en dominar o no la materia provista por la hembra. Así, la determinación sexual está, en principio, desde el momento mismo del coito. Las partes sexuales se forman más tarde para responder a la necesidad que tiene el organismo de tal órgano, si tiene el poder de producir el semen, o de otro, si dispone de grandes cantidades de sangre en exceso que no puede transformar en semen.

Los hechos de la herencia son explicados en base a principios parecidos.[470] Si el macho prevalece completamente sobre la hembra, los hijos son machos y se parecen al padre en otros aspectos. Si el macho prevalece, pero el impulso que imprime es modificado por la reacción de la madre, los hijos son como el

[468] 50 760 b30-33.
[469] 51 IV, 1.

[470] 52 IV, 3.





abuelo en lugar de ser como el padre; o si el impulso es todavía más profundamente modificado, los hijos se parecen a algún antecesor más distante por el lado del padre. Si el macho prevalece qua individuo pero no qua macho, los hijos son del sexo femenino pero se parecen al padre; si prevalece qua macho pero no qua individuo, son del sexo masculino pero parecidos a la madre. Si la hembra prevalece, los hijos son hembras y se parecen a la madre. Si el elemento hembra, aunque prevalezca, es modificado en el curso del proceso, los hijos se parecen a algún antecesor de la línea de la madre. Si los impulsos impartidos por los dos padres se confunden, los hijos no se parecen a ningún antecesor pero conservan simplemente el carácter de la especie. Finalmente, si la confusión es aun más completa, los hijos no conservan nada de otro sino el carácter genérico de ser animales; en otras palabras, son monstruos en los límites entre la especie a la cual pertenecen sus padres y alguna otra.

TELEOLOGÍA

Entre las características de los animales, Aristóteles hace una importante distinción.[471] Algunas cualidades caracterizan a toda la especie, otras (por ejemplo, en ciertos casos el color) varían dentro de la especie. Estos dos grupos de caracteres se explican diferentemente. Los primeros son explicados por una causa final o, en otras palabras, por una causa formal: los animales que tienen ojos, los tienen porque la sensación es uno de los fines para los cuales existen estos animales, uno de los caracteres esenciales del animal. "Cuando tratamos con productos definidos y ordenados de la Naturaleza, no debemos decir que cada uno es de una cierta cualidad porque se convierte en ello, sino más bien que se convierte en ello porque el devenir sigue al ser y tiene al ser por objetivo, y no viceversa." [472] Los caracteres variables por el contrario se deben a la causa material o a la causa eficiente. "E1 animal necesariamente tiene que tener ojos en otro sentido, tendrá necesariamente (porque la idea fundamental de animal lo requiere); pero tendrá ojos de una clase particular".[473] Hay, pues, un límite del uso que hace Aristóteles de las causas finales; se da cuenta de que hay variaciones espontáneas que se

[471] 53 778 a16 b19.

[472] 54 b1 - 6.

[473] 55 B16-18.

explican por causas de orden mecánico.

Sin embargo su manera de tratar los problemas de la vida orgánica es ante todo teleológica. Esto es sobre todo evidente en su obra De las partes de los animales, así como en la obra De la marcha de los animales, que puede considerarse como un apéndice de la precedente. Al comienzo de la primera de estas dos obras[474] , asienta el principio de que, para el biólogo, las causas finales son más importantes que las causas eficientes. "Considerad cómo el médico o el arquitecto encaran su obra. Comienza por formarse una idea bien definida... del fin que persigue... y esta idea es la razón y la explicación de cada paso que da en seguida... Ahora bien, en las obras de la naturaleza lo bueno y la causa final dominan aun más que en las obras del arte en cuanto tales." [475] Aristóteles asimila tan estrechamente la manera de producir de la naturaleza con la del arte, que en este pasaje incluye el estudio de la naturaleza entre las ciencias constructivas más bien que entre las teoréticas. "El modo de necesidad y el modo de razonamiento son diferentes en la ciencia natural y en las ciencias teoréticas (es decir, la metafísica y las matemáticas)... porque en las últimas el punto de partida es lo que es, mientras que en las primeras es lo que ha de ser. Porque es lo que ha de ser —la salud, por ejemplo, o un hombre— lo que, debido a que es con tales o cuales caracteres, requiere necesariamente la preexistencia o la producción anterior de tal o cual antecedente; y no es tal o cual antecedente el que, porque existe o ha sido producido, vuelve necesaria la existencia actual o futura de la salud o del hombre. Ni es posible tampoco recorrer la serie de antecedentes necesarios hasta un punto de partida del cual se pueda decir que, existiendo desde la eternidad, haya determinado su existencia como consecuencia de ello." [476] Así, el orden que conviene seguir en las investigaciones consiste, no en partir del proceso de formación de cada animal, sino en considerar primero sus caracteres actuales para ocuparse en seguida de su evolución; "porque el proceso de evolución tiene por objetivo la cosa evolucionada, y no es ésta la que tiene por objetivo el proceso".[477] Empédocles había adoptado el método opuesto. Sostenía, por ejemplo, que la columna vertebral está dividida en vértebras, no en vista de un objetivo cualquiera sino "porque ha sido quebrada a causa de la posición curvada del feto en el

[474] 56 Cf. la defensa del estudio de los animales. 645 a7-26.

[475] 57 639 b16-21.

[476] 58 *Ib.* 30-640 a8.

[477] 59 640 a18.





vientre de la madre".[478] Otros habrán dicho "que el agua contenida en el cuerpo causa por sus corrientes la formación del estómago y los otros receptáculos del alimento o de la excreción; y que la respiración obra por su pasaje a través de las fosas nasales".[479] Esto es como si el tallista, cuando se le preguntara en virtud de qué la mano que talla recibe su forma, respondiese que es "en virtud del hacha o de la barrena". La respuesta es cierta, pero insuficiente. "No basta que diga que con el golpe de su herramienta esta parte ha recibido la forma de una concavidad y esta otra la de una superficie plana; debe decir aun las razones que le han hecho dar su golpe de modo que obtiene este resultado, y cuál era su objeto final." [480] El error de los primeros pensadores proviene de que, si bien tienen en cuenta las causas materiales y eficientes, ignoran totalmente las causas formales o (lo que viene a ser lo mismo) las causas finales. Precisamente cuando Demócrito había comenzado a entrever la noción de esencia, Sócrates (observa Aristóteles lamentándose) había desviado la atención, antes dirigida a la naturaleza, para dirigirla a la política y a la ética.[481] Hasta Demócrito había cometido el error de suponer que "la configuración y el color constituyen la esencia de los diversos animales y de sus diferentes partes".[482] De este modo hace hincapié en la estructura y olvida la función. Una mano muerta tiene la misma estructura que una mano viva, pero no es realmente una mano puesto que no puede hacer el trabajo de una mano. El biólogo debe explicar lo que diferencia a todo ser vivo y a todo órgano vivo con respecto a lo que está muerto, y eso es el alma. No se trata de que deba estudiar toda forma de alma. El alma racional, que es propia del hombre, está fuera de su dominio; pero él debe tomar en cuenta las potencias del alma que permiten a los seres vivos crecer y reproducir su especie, por las cuales tienen sensación y movimiento. La reproducción tiene para Aristóteles este interés especial: que la perpetuación del tipo es para él la más clara evidencia de que hay finalidad en la naturaleza. "Cuando evidentemente hay un fin último hacia el cual tiende el movimiento, si nada lo detiene en su camino, decimos siempre que el fin

[478] 60 *Ib.* 21.

[479] 61 b12-15.

[480] 62 641 a5-14.

[481] 63 642 a24-31.

[482] 64 640 b29-31.

último en cuestión es el objetivo del movimiento; y de esto resulta evidente que debe haber algo realmente existente, que corresponde a lo que designamos con el nombre de Naturaleza. Porque un germen dado no da movimiento a un ser viviente cualquiera ni brota de un ser cualquiera; cada germen sale de un padre definido y da nacimiento a una progenie igualmente definida. Y así, el germen es la influencia dominante y el fabricador de la descendencia." [483]

La teleología de Aristóteles es, como veremos, una teleología "inmanente". El fin de cada especie es interior a ésta; su fin es simplemente ser tal especie de cosa, o de una manera más precisa, crecer y reproducir su especie, estar dotada de sensación y moverse de una manera tan libre y eficaz como las condiciones de su existencia —su medio, por ejemplo— lo permitan. Una sola vez, quizá, Aristóteles sugiere (y solamente con reservas) la idea de que ciertos caracteres de una especie pueden estar en beneficio de otra; los tiburones tienen la boca en su superficie inferior con el objeto de que, cuando se vuelven para morder, su presa no pueda escapar — pero también con el fin de impedir que coman demasiado.[484] El principio general es que "la naturaleza no da un órgano a un animal sino cuando es capaz de hacer uso de él".

Cuando Aristóteles dice que la estructura de los animales responde a un designio, la pregunta surge naturalmente: ¿designio de quién? Nada permite suponer que sea el designio de los animales tomados individualmente. Aristóteles dice que es la Naturaleza en general la que actúa conforme a un designio, pero la naturaleza no es un agente consciente; es la fuerza vital presente en todos los seres vivos. Sólo una vez agrega a Dios: "Dios y la naturaleza no hacen nada al azar."[485] Pero el Dios en que Aristóteles cree verdaderamente (como lo testimonia la Metafísica) es un Dios absorto en la contemplación de sí y no actuando sobre el mundo más que como objeto de su deseo; la expresión "Dios y Naturaleza" parece ser una concesión a las maneras ordinarias de pensar, y Aristóteles aparece satisfecho —como

[483] 65 641 b23-29.

[484] 66 696 b24-32. En la *Política,* 1256 b15-22, Aristóteles adopta la posición socrática de que las plantas existen para los animales, y los animales inferiores para el hombre. Pero allí no está escribiendo biología.

[485] 67 *De caelo,* 271 a33.





muchos pensadores posteriores— con la noción, por cierto insatisfactoria, de un designio que no es el designio de ninguna mente.

Su teleología no es completa. En la estructura de los animales tiene que admitir muchas imperfecciones que no pueden atribuirse, como las imperfecciones en una obra de arte, a una deficiencia de su autor. Aristóteles las atribuye a un defecto de la materia, no en el sentido de que haya algo defectuoso en la materia como tal, o en una materia en particular cualquiera, sino en el sentido de que frecuentemente la naturaleza tiene que actuar con una materia que, aunque buena para otros fines, no conviene al fin en vista. Dos tipos de imperfecciones presentan un interés particular. Existen, primero, las imperfecciones que pueden presentar los miembros individuales de una especie. Si la naturaleza ha tenido éxito haciendo algunos individuos perfectos, ¿por qué (podemos preguntar nosotros) no tiene éxito en hacer los otros también perfectos? A causa de la variabilidad de la materia, dice Aristóteles. Los cielos obedecen perfectamente a la ley eterna porque están hechos de la pura substancia del "quinto elemento"; las cosas terrestres están sujetas al cambio porque su materia no es nunca la tierra, el agua, el aire o el fuego puros, sino que están formadas de estos elementos en una infinita variedad de combinaciones. Aristóteles no tiene idea de la existencia de afinidades químicas definidas, y menos todavía alguna noción de que los elementos sólo pueden combinarse en proporciones fijas.

Debemos dar cuenta, en segundo lugar, de la existencia de órganos rudimentarios, órganos que sirven a un fin en la mayor parte de las especies de un género, pero que, en algunas de ellas, son tan pequeños o tan débiles que no sirven para nada. De éstos, todo lo que Aristóteles puede decir es que están presentes "para servir de signos" [486], para indicar la intención normal de la naturaleza, aunque en esos casos no se haya realizado.

Las explicaciones teleológicas de Aristóteles no son todas igualmente felices. Explica a menudo con éxito, y como lo podría hacer un evolucionista moderno, las partes externas de los animales. Cuvier no encontraba elogios suficientes para su manera de explicar la adaptación de las partes visibles de los pájaros a sus diferentes condiciones de existencia. Cuando trata de las partes internas, se muestra muy dificultado por la falta de disección suficientemente delicada y la ausencia completa, en su época, de ideas exactas sobre anatomía y fisiología. No concibe, por ejemplo, la existencia del sistema

[486] 68 *H. A.* 502 b23, 611 a31; P. A. 669 b29, 670 b12, 689 b5.

nervioso y la importancia primordial del cerebro; el papel del cerebro consiste, según él, en corregir el exceso de calor. En este dominio, más valioso que sus explicaciones de detalles son algunas de sus grandes generalizaciones.

Reconoció, por ejemplo, la continuidad de toda vida. Vio que existen algunas plantas que tienen un mínimo de vida y que difícilmente pueden distinguirse de la materia inanimada; que hay seres que forman una transición entre las plantas y los animales; que existen eslabones de enlace entre los diferentes géneros de animales; y que el hombre, desde todo punto de vista, salvo el de la razón, no hace más que continuar a los cuadrúpedos superiores.[487] Es el primero que ha formulado el principio de la homología, por ejemplo entre patas, alas y aletas, o entre plumas y escamas.[488] Reconoce la ley de los órganos equivalentes por la cual la ausencia de algún órgano en cierta especie se explica por el hecho de que la materia disponible ha sido empleada para formar algún otro órgano sustituto.[489] Descubrió la ley de la división del trabajo en la naturaleza, la distribución de un órgano para cada función y de una función para cada órgano [490], aunque señala que la naturaleza produce algunas veces un órgano para un fin y lo usa para un segundo fin.[491] Ilustra bien la relación entre las diferencias de los alimentos y las diferencias de los órganos de la nutrición.[492] Destaca que ningún animal tiene más de un medio adecuado de defensa.[493] En estos y en otros muchos casos el método teleológico le permitió descubrir hechos que ninguna consideración mecánica había descubierto. Y si su teleología es a veces demasiado fácil y pasa por alto la auténtica causación mecánica, es una falta que se le puede perdonar teniendo en cuenta la enorme

[487] 69 *Cf. H. A.* VIII, I; *P. A.* 681 a9-b8, etc.

[488] 70 *H. A.* 486 b17-22; *P. A.* 693 b2-5, 695 b20-25, 696 a25-27; *I. A.* 709 b30, 713 a1, 714 b3. La homología es más bien de función que de estructura, y el reconocimiento de eso en Aristóteles no está basado en ningún estudio anatómico.

[489] 71 *P. A.* 651 b13, 655 a27, 658 a35, 663 a32, 664 a1, 685 a25, 689 b30, 694 a27, b18, 695 b7; I. A. 714 a16. Sin embargo, Goethe reclamaba originalidad para su principio de que "la naturaleza debe economizar en una parte para derrochar en otra".

[490] 72 *P. A.* 683 a22; *Pol* 1252 b1.

[491] 73 *P. A.* 659 a20, 662 a18, 688 a22, 690 a2.

[492] 74 P. A. III. 14.

[493] 75 663 a17, *cf. H. A.* 487 b26, 504 b7.





superioridad de su biología sobre las anteriores y sobre las que le siguieron durante muchos siglos.[494]

[494] 76 El alto grado en que la teleología de Aristóteles se anticipa a Darwin y es confirmada por él está bien puesto de relieve por F. W. Bain en *Body and Soul.*

# CAPÍTULO V - PSICOLOGÍA

## EL ALMA Y SUS FACULTADES

El objeto de la psicología es "descubrir la naturaleza y la esencia del alma, así como sus atributos".[495] El método para tratar los atributos es la demostración. ¿Hay, pregunta Aristóteles, un método correspondiente para descubrir la esencia? Sugiere la división como método posible, y lo adopta en efecto. El primer paso consiste en determinar a cuál de las principales divisiones del ser —las categorías— pertenece el alma, y también si ella es algo en potencia o en acto. Pero aquí surge una dificultad. Supongamos que hay diferentes partes del alma y que las distintas especies o quizá también géneros de alma nacen de la presencia de estas partes en combinaciones diferentes; ocurriría entonces que no habría una definición única del alma. Podría suceder que los hechos primarios fueran las diferentes especies de alma, y que no existe una cosa única que responda al nombre de "alma" en general, o que sólo haya un débil núcleo de naturaleza común entre las diferentes almas.[496]

La respuesta de Aristóteles es, en efecto, que las diferentes especies de alma no son nunca tan semejantes que una definición única del alma pueda dar una idea suficiente de sus variedades, que se escalonan desde su humilde manifestación en las plantas y los zoófitos hasta las alturas que alcanza en el hombre o en Dios; pero estas variedades tampoco son tan diferentes que no podamos reconocer en ellas una naturaleza común. Las figuras geométricas pueden ser colocadas en un orden, comenzando por el triángulo y elevándose a formas cada vez más complejas, cada una de las cuales contiene en potencia a todas las que le preceden. Así también las formas del alma constituyen una serie con un orden determinado en el cual cada término presupone todos aquellos que le preceden, sin estar implicado por ellos. El alma mínima es la nutritiva, porque ésta existe en todo ser viviente o "animado" — en las plantas como en los animales. En el alma sensitiva reaparece la misma gradación: el tacto es la forma mínima de la sensación, presupuesta por todas

[495] 1 *De An.* 402 a7.

[496] 2 402 a10-b8.





las otras, presente dondequiera existan, y algunas veces donde no existen.[497] Y quizá no sea muy caprichoso decir que, para Aristóteles, el tacto, el gusto, el olfato, el oído, la vista, forman una serie en la cual la naturaleza distintiva de la sensación, que consiste en "recibir la forma sin materia" de sus objetos, se manifiesta con una perfección creciente.[498]

El alma sensitiva no tiene sólo la función de percibir, sino también, como consecuencia necesaria de esto, la de sentir el placer y el dolor, y de allí la de desear, la cual se encuentra en todos los animales. Hay todavía otras dos facultades que proceden de la facultad sensitiva y se encuentran en la mayor parte de los animales, pero no en todos: 1) Del lado cognitivo nace la facultad que Aristóteles llama la imaginación (φαντασια), de la cual a su vez se desarrolla la memoria, y 2) del todo apetitivo nace la facultad del movimiento.[499] Finalmente hay una facultad peculiar del hombre, la de la razón [500], a la cual la trata como genéricamente distinta de la percepción; sin embargo, a la percepción, cuando actúa no en una cualquiera de sus formas especializadas como ver, oír, etc., sino según su naturaleza genérica, en tanto que percepción, le asigna varias funciones que tienden un puente entre la sensación y la razón.

Aristóteles trata de mostrar la necesidad de este orden en las facultades del alma. La vida de todos los seres vivos, para mantenerse debe conservarse a través de los procesos de crecimiento y destrucción, y la función nutritiva debe actuar en todos los seres vivos para preservar su existencia. La sensación no es igualmente necesaria; las plantas y los animales inmóviles encuentran su alimento automáticamente en el suelo sobre el cual crecen. Pero la posibilidad de moverse presupone la sensación, sin la cual aquélla no tendría ninguna utilidad; sería inútil moverse para el animal si no pudiera reconocer su alimento cuando lo encuentra. Por otra parte el tacto es el más indispensable de todos los sentidos. No es necesario que un animal pueda

[497] 3 414 a2-4, 415 a3-6, 435 a12.

[498] 4 Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, 230 *et sq. Cf. De An.* 429 a2.

[499] 5 Las palabras de Hamlet: "sensación seguramente tenéis, si no no podríais tener movimiento" (iii, 4, 71) vienen probablemente de Aristóteles. (G. G. Greenwood en *Class. Rev.*, xvii, 463 *et sq.)*

[500] 6 413 a22-a27, 414 a29-415 a12.

distinguir a distancia lo que es bueno y lo que es malo para él; pero es necesario que pueda hacerlo cuando está en contacto con el objeto, y además el alimento nutre en virtud de sus cualidades tangibles. El gusto, que es una modificación del acto, también es indispensable, puesto que permite al animal distinguir las cualidades por las cuales el alimento lo atrae y lo que no es alimento lo repele.

Los otros sentidos sirven no tanto al ser como al bienestar. La percepción a distancia, sin ser necesaria, ayuda a los animales a encontrar su alimento y a evitar lo que es malo para ellos. Y, además, el oído y la vista, cada uno a su manera, secundan la vida del pensamiento; el oído posee un valor particular porque la palabra es el principal instrumento para enseñar y aprender, y la vista posee igualmente un gran valor porque revela con precisión las diferencias que existen entre las cosas, no sólo con respecto a su objeto propio, el color, sino con respecto al número, el tamaño, la forma y el movimiento.[501]

## EL ALMA Y EL CUERPO

Aristóteles plantea al principio del De anima otra cuestión, que nos coloca en el corazón mismo de su psicología. ¿Los atributos del alma, pregunta, son todos comunes a su poseedor, a la unidad de alma y cuerpo que llamamos un ser vivo, o algunos de ellos son peculiares del alma? [502] Si el alma tiene atributos que le son propios, debe ser separable del cuerpo. Si no, sólo podrá ser pensada aparte del cuerpo por un acto de abstracción análogo a aquel por el cual separamos los atributos matemáticos de los cuerpos con respecto a sus caracteres físicos. La mayor parte de los fenómenos mentales van acompañados de alguna afección corporal. Y, anticipándose a una célebre teoría moderna, agrega que, cuando se encuentran presentes las condiciones corporales requeridas, las emociones tales como la cólera y el odio se producen ante la más ligera causa mental, o bien en ausencia de toda causa mental. Los fenómenos mentales son, por consecuencia, "formas que implican materia". Su verdadera definición no debe omitir ni su forma o fin (sus causas racionales), ni su materia (sus condiciones fisiológicas). Así, el alma, o al menos esta especie de alma, entra en el dominio del físico. No debemos

[501] 7 III, 12, 13; *De sensu*, 436 b10-437 a17; *Met.* 980 a21-b25.

[502] 8 403 a3-5.



PSIKOLIBRO

definir la cólera ni al modo de los dialécticos, diciendo simplemente que es el deseo de represalias, ni, como lo hace de ordinario el físico, diciendo solamente que es la ebullición de la sangre en torno al corazón. Las formas que están incorporadas en la materia, necesitan una particular especie de materia para su incorporación, y es tan importante conocer a ésta como conocer las formas mismas.[503]

Se ve, pues, que Aristóteles no sostiene la doctrina de la dualidad de la substancia. El alma y el cuerpo no son dos substancias, sino elementos inseparables de una substancia única. Pero la palabra "inseparable" requiere aquí una consideración cuidadosa. El alma y el cuerpo, como en general la forma y la materia, son separables en cierto sentido. La materia que está ahora ligada a un alma para formar un ser vivo, existía antes de la unión y existirá aun después. Aristóteles considera que la materia es inseparable de la forma, pero no de esta forma. Y, además, esta forma dada puede existir aparte de esta materia. Porque, a juicio de Aristóteles, es una sola forma la que está incorporada a todos los miembros de una especie, y puede existir independientemente de cualquier miembro, aunque no de todos. Para poder existir no necesita de esta materia particular, sino de esta especie de materia. Requiere un cuerpo con cierta clase de constitución química y con cierta figura, y no puede existir incorporada a otra especie de cuerpo[504]. Hablar de transmigración de las almas humanas a los cuerpos de los animales, es como suponer que la carpintería pudiera materializarse en flautas en lugar de materializarse en escoplos. Y el alma tampoco puede existir fuera del cuerpo, aunque Aristóteles hace aquí una reserva en favor del elemento más elevado del alma humana, el intelecto activo que, "viniendo desde el exterior"[505], continúa existiendo después de la muerte del cuerpo [506]; aunque Aristóteles no dice si existe en forma individual o fundido en una unidad espiritual más amplia.

De esta teoría general de la relación entre el alma y el cuerpo resulta que Aristóteles no concibe la noción del yo como una pura esencia espiritual para

[503] 9 403 a5-b19, 412 b6-9, 413 a4-9.

[504] 10 407 b24.

[505] 11 *G. A.* 736 b28.

[506] 12 430 a22; *cf.* las alusiones en 413 a4-7, b24-27.

la cual el cuerpo sería una parte del mundo exterior como las otras cosas físicas. El alma y el cuerpo forman para él una unión que, mientras dura, es completa, y en la cual él alma y el cuerpo son sólo aspectos que el ojo filosófico puede distinguir. Una concepción como la de Descartes, según la cual la existencia del alma es la primera certidumbre y la existencia de la materia una inferencia ulterior, habría parecido absurda a Aristóteles. El yo en su integridad, alma y cuerpo juntos, es algo dado y no puede ser puesto en cuestión. Pero tal es también el mundo físico. Aristóteles usa un lenguaje que a veces recuerda al idealismo, pero en suma se lo podría llamar un realista ingenuo. El lenguaje que sugiere el idealismo es aquel donde representa el pensamiento como idéntico a su objeto.[507] Pero la idea subyacente no es que el objeto esté constituido por el pensamiento, sino que la mente es un "lugar de las formas", o una "forma de las formas" [508], una cosa que hasta que haya aprehendido algún universal, es una pura potencialidad, y que, cuando ha aprehendido un universal, es enteramente caracterizada por la aprehensión, de tal suerte que se puede decir que ella se identifica con su objeto. Esto no es idealismo, sino extremo realismo, no admitiendo ninguna modificación, menos aun construcción del objeto por la mente.

El alma presenta tres caracteres que ya habían reconocido los predecesores de Aristóteles, y que Aristóteles mismo admite, rechazando las más primitivas teorías respecto de ellos. El alma es una causa del movimiento, pero no se mueve a sí misma; mueve sin ser movida. Conoce, pero no por esta razón hay que considerarla como compuesta de los mismos elementos que conoce. Es incorpórea, y las teorías más antiguas no concebían su incorporeabilidad con suficiente claridad.

Otro punto importante, por lo menos, surge de la crítica del pensamiento anterior que ocupa el libro I del De anima. ¿El alma entera, pregunta Aristóteles, está envuelta en cada una de sus actividades, o bien éstas deben ser atribuidas a diferentes partes de la misma? [509] ¿La vida debe ser atribuida a una o a muchas de estas partes, o bien a una causa distinta? Si el alma es divisible, ¿qué es lo que la mantiene unida? No puede ser el cuerpo (que es más bien mantenido unido por el alma). Lo que mantiene unida el alma es lo que tiene más derecho a que se le dé el nombre de "alma". Si esto posee unidad, ¿por qué no atribuir esta unidad al alma misma desde el comienzo?

[507] [13] Por ejemplo, 429 b6, 430 a3.
[508] 14 429 a27. 432 a2.
[509] [15] 411 a26 *et sq.*





Si es divisible, ¿qué es lo que la mantiene unida? Asimismo, ¿cada parte del alma mantiene unida a alguna parte del cuerpo? Hay plantas y algunos insectos que después de la división tienen todas las partes de su alma en cada una de las partes separadas de su cuerpo. Así, la división admitida por el alma no es una división en partes cualitativamente diferentes, sino en partes cada una de las cuales tiene la cualidad del todo. El alma, en efecto, aunque Aristóteles no lo diga, es homeomérica como un tejido, no como un órgano. Y aunque a menudo usa la tradicional expresión "partes del alma", la palabra que prefiere es "facultades". Su psicología es una psicología de facultades, pero no en el sentido de que se evada de la tarea de una adecuada explicación de los hechos para referirse a una facultad mística de hacer esto o aquello. Simplemente tiene en cuenta que el alma manifiesta operaciones variadas, y que detrás de cada una de estas operaciones intermitentes tenemos que suponer un poder permanente de actuar así. Pero estas facultades no coexisten como piedras en un montón. Tienen un orden definido, un orden de valor y un orden inverso al del desarrollo del individuo. Además, presentan un carácter que se puede llamar, groseramente, interpenetración. Así, por ejemplo, el intelecto y el deseo constituyen facultades distintas, pero la más alta especie de deseo sólo puede encontrarse en los seres dotados de intelecto, y es ella misma intelectual.[510] A la elección o voluntad también se la puede llamar razón apetitiva o desee razonante, y el hombre entero está implicado en él.[511]

En el segundo libro, Aristóteles comienza la exposición positiva de su propia teoría. En primer lugar, define el alma.

La categoría a la cual pertenece el alma no presenta ninguna duda, porque los cuerpos, por sobre todas las cosas, son universalmente considerados como substancias; y entre los cuerpos, por sobre todos, los cuerpos naturales, que son el origen de todos los otros, puesto que los cuerpos artificiales son hechos de ellos. Ahora bien, entre los cuerpos naturales están comprendidos no sólo los elementos y sus compuestos inanimados, sino también los cuerpos animados. Y los cuerpos animados son las substancias, no en el sentido secundario en que la materia (o potenciabilidad) y la forma (o actualidad), que son en realidad elementos de la substancia, puedan ser llamadas substancias; son substancias individuales, independientes, hechos de materia

[510] 16 432 b5, 433 a22-25, b28.
[511] 17 *E. N.* 1139 b4.

y forma. En la unidad concreta que constituyen, es evidente que el cuerpo desempeña el papel de materia o poseedor de atributos, y el alma el de forma o atributo general. Aristóteles se ve auxiliado aquí por el hecho de que la expresión griega ordinaria para designar un ser vivo es ἔμψυχον σῶμα, "cuerpo animado", en la cual "animado" designa evidentemente un atributo que distingue los cuerpos vivos de los otros cuerpos, es decir el poder (por lo menos) de alimentarse a sí mismo, acompañado o no de otras facultades que distinguen los seres vivientes superiores de los inferiores. El alma es, así, la forma o el acto de un ser vivo. Pero el término "acto" es ambiguo. Comparado con un profano un hombre de ciencia tiene la actualidad del saber, aun cuando no esté pensando científicamente; pero la tiene más completamente todavía cuando está pensando así. De igual modo, el alma es el acto primero de un cuerpo vivo, mientras que el ejercicio de sus funciones es su acto segundo o más completa actualidad. Un hombre está "animado" aun cuando duerme; pero entonces no está completamente en acto; sus funciones, salvo sus funciones vegetativas, están adormecidas. Ahora bien, un cuerpo vivo es justamente un cuerpo provisto de órganos, es decir, que contiene toda una variedad de partes diversas ingeniosamente adaptadas a diferentes actividades. El alma es así "el acto primero de un cuerpo natural provisto de órganos". En el cuerpo vivo distinguimos el cuerpo, que es materia, y el alma, que es forma, justamente como en un hacha distinguimos su materia y la cualidad de ser hacha, o en el ojo la pupila y la facultad de la visión; y distinguimos el acto primero, el alma, del acto segundo, la vida de la vigilia, así como distinguimos la cualidad de ser hacha del acto de cortar y la facultad de la visión del acto de ver. El alma es, pues, evidentemente, inseparable del cuerpo, a menos que haya una parte del alma —Aristóteles piensa con razón— que no sea el acto de un cuerpo.[512] Pero nos encontramos con la cuestión acerca de cómo, si el alma es tal acto puede haber una parte que no sea tal; la conexión de la razón con las otras facultades es uno de los puntos más oscuros de su psicología.

Una definición tan abstracta como la que precede no nos ayuda mucho a comprender los diversos fenómenos del alma, y Aristóteles, dándose cuenta de ello, pasa en seguida a dar una explicación más concreta, que especifica de la manera expuesta más arriba las principales facultades del alma. Luego

[512] [18] Aristóteles señala en otra parte (415 b7-28) que el alma no es sólo el acto o causa formal del cuerpo, sino (en concordancia con el principio general de la identidad de las causas formal, final y eficiente) su causa final y k causa eficiente de todos los cambios que el cuerpo produce, ya sea de lugar, de cualidad o de cantidad.



PSIKOLIBRO

pasa a tratarlas en detalle, comenzando por la nutrición.

LA NUTRICIÓN

Es un error, señala Aristóteles, atribuir el crecimiento de los seres vivos a la simple acción de los elementos que ellos contienen.[513] Hasta el fuego o el calor es sólo una causa auxiliar de la nutrición. En todo compuesto natural hay "un límite y una relación de crecimiento y tamaño", un límite de tamaño, propio de un animal de una especie dada, y una relación constante entre las partes de su cuerpo; y este límite y relación pertenecen a la forma, no a la materia; al alma, no al cuerpo. La verdad es, no que el fuego o el calor son la causa del crecimiento, sino que el alma actúa sobre la substancia caliente del cuerpo [514], la cual produce a su vez un cambio cualitativo en el alimento, precisamente como el timonel mueve la mano, la cual a su vez mueve el timón, y por ello conduce el barco. El alma es un motor no movido, la substancia caliente mueve siendo ella misma movida, el alimento simplemente movido (es decir transformado químicamente).

Antes de Aristóteles se había disputado acerca de la cuestión de saber si la nutrición es el efecto de 'lo semejante" o "de lo desemejante". Aristóteles resuelve la cuestión señalando que nutrición es un proceso de asimilación que consiste en hacer semejante lo que era desemejante. El objetivo final de la nutrición es la preservación, no de la vida individual, que está en todo caso destinada a una rápida extinción, sino de la especie, por la cual sólo los seres vivos "participan en lo eterno y lo divino". La reproducción es atribuida por Aristóteles a la misma facultad que la nutrición; y el nombre completo de la facultad primaria o mínima del alma es "facultad de nutrición y de reproducción".

LA SENSACIÓN

La sensación había sido tratada por la mayor parte de los predecesores de Aristóteles como un proceso esencialmente pasivo, en el curso del cual los órganos de los sentidos son modificados cualitativamente por el objeto.

[513] [19] II, 4.

[514] [20] Cf. pág. 155, n. 146.

Oponiéndose a esta teoría, Aristóteles insiste [515] en que si a la sensación hay que llamarla alteración, es preciso distinguir entonces dos clases de alteración. La sensación no es una alteración en la que se produce una simple sustitución de un estado por su opuesto, sino que consiste en la realización de una potencialidad, el avance de una cosa "hacia sí misma y hacia el acto".[516] O, según el lenguaje de la Física [517] un acabamiento. La distinción es justa, pero no nos lleva muy lejos. La construcción de un muro es también un acabamiento[518], y la distinción entre las dos clases de alteración, si bien saca a luz el hecho de que el acto de la sensación es aquello para lo cual existen constantemente el órgano sensorial y la facultad de la sensación, no hace resaltar la naturaleza incorporal y específicamente mental del acto. Este punto se destaca mejor en otro pasaje[519], donde Aristóteles insiste sobre la completa diferencia que existe entre la modificación física que sufren las plantas o los seres inanimados por la acción de cualidades sensibles, y el hecho mental de la sensación producida en los animales por estas mismas cualidades. Y aun se destaca mejor cuando Aristóteles describe[520] la sensación como un poder de discriminación a partir del cual los actos más elevados del conocimiento son alcanzados por un desenvolvimiento continuo.

Pero no se puede decir que Aristóteles sostenga con éxito la idea de la sensación concebida como una actividad puramente mental, sin nada de común con todo lo que sea físico. Está aún bajo la influencia del materialismo anterior. Un conjunto de pensadores había dicho que la percepción era la percepción de lo semejante por lo semejante; otros, que era la percepción de lo desemejante por lo desemejante. Ambas teorías estaban de acuerdo en considerar la percepción como una modificación del cuerpo del percipiente por un cuerpo exterior. Aristóteles resuelve la cuestión, como había resuelto la cuestión análoga de la nutrición, diciendo que la percepción es un proceso en el cual las cosas desemejantes se toman semejantes, el órgano sensible es

[515] [21] II, 5.

[516] 22 417 b6, 16.

[517] 23 246 b2, 247 a2.
[518] 24 246 a18-20.

[519] 25 424 a32- b18.

[520] 26 424 a5, 432 a16; *An. Post.* 99 b35 et *sq.*





asimilado al objeto. La mano se pone caliente, el ojo se colorea[521], y —hubiera podido agregar— la lengua se toma sápida, la nariz olorosa, el oído sonoro. La percepción se distingue de la nutrición por el hecho de que mientras en la última la materia del alimento es absorbida, la primera recibe la forma sola, sin materia.[522] Ahora bien, si se produce esta asimilación del órgano con respecto al objeto no explica para nada el hecho esencial de la percepción, a saber, que a este cambio físico sobreviene algo completamente diferente, la aprehensión por el espíritu de cierta cualidad de un objeto. Sólo si la percepción de la forma significa conciencia de la forma, puede constituir una descripción exacta de la percepción; y no viene al caso decir que el órgano es cualificado por la forma de su objeto. La expresión "susceptible de recibir la forma" encubre una radical ambigüedad.

Hay así una cierta confusión entre psicología y fisiología en la explicación de la percepción que nos da Aristóteles. Para entrar primeramente en el detalle de su fisiología, su concepción es la que sigue. Cada uno de los órganos de los sentidos es sensible a uno o muchos conjuntos de una gama de cualidades; por ejemplo, el ojo es sensible al color, que, para Aristóteles, forma una serie en la cual cada uno de los términos intermediarios se compone de blanco y de negro combinados según una cierta proporción. Para ser sensible a toda la gama de estas cualidades, el órgano mismo debe ser caracterizado por una mezcla de ellas, de tal modo que ninguno de los extremos prepondere demasiado. El sentido es así una mediana o relación. Para que el órgano pueda ser afectado por un objeto exterior, es necesario que se cumplan tres condiciones. 1) El cambio producido por el objeto en el medio intermediario debe tener una cierta intensidad, de otro modo la inercia del órgano le impediría ser afectado. Por esta razón los objetos coloreados muy pequeños o los sonidos muy débiles no pueden ser percibidos separadamente, aunque, cuando forman parte de objetos más grandes o de sonidos más fuertes, son percibidos potencialmente, en el sentido de que pueden ser reconocidos por el pensamiento como elementos constitutivos del objeto percibido. Y 2) la proporción en que los contrarios se combinan en el objeto debe diferir, en cierta medida, de aquella de su combinación en el órgano. Así la mano no percibe como caliente o frío lo que tiene la misma temperatura que ella. Pero, 3) la diferencia entre las proporciones no debe ser demasiado grande. Una cierta variación en la relación de las cualidades contrarias no es incompatible

[521] 27 425 b22.

[522] 28 424 a18.

con la continua existencia del órgano, pero si la relación está muy alterada, el órgano es destruido[523], y siendo el acto el sentido fundamental, un exceso de ciertas cualidades tangibles —calor, frío o dureza [524]—, al destruir el órgano destruiría al mismo tiempo el animal.[525]

La actualización de la percepción es al mismo tiempo la del objeto. El sonido en acto y la audición en acto son sólo dos aspectos de un mismo hecho. Aparte de la audición actual no hay sonido en acto sino sólo en potencia. Al mismo tiempo, Aristóteles se opone a la manera de ver anterior, según la cual "independientemente de la vista, no hay ni blanco ni negro".[526] Su pensamiento debe ser que, además de sus cualidades primarias, los objetos poseen en ausencia de los seres dotados de percepción, una cualificación definida en virtud de la cual producen sensación cuando estos seres están presentes. Pero no entra en las dificultades que presentan estas "posibilidades permanentes de sensación".

Aristóteles divide los objetos de percepción en tres clases.[527] Dos de ellas comprenden los objetos que son percibidos directamente, a saber, las cualidades sensibles peculiares de cada sentido y aquellos que son comunes a todos [528], o al menos a la vista y el tacto.[529] Por lo que hace a los primeros, el error es imposible, o por lo menos poco frecuente. La lista completa de los sensibles comunes reconocidos por Aristóteles comprende: el movimiento y el reposo, el número y la unidad, la forma, el tamaño, y (debemos probablemente agregar) el tiempo.[530] La tercera especie de objetos de percepción es aquella que es percibida accidentalmente, como concomitante de

[523] 29 424 a2-10, 26-bl, 426 a27-b8, 429 a29-3, 435a21.

[524] 30 ¿Por qué no también la blandura?

[525] 31 435 b7-19.

[526] 32 425 b25-426 a27; *Cat.* 7 b35-8 a12; *Met.* 1010 b31-1011 a2. *Cf.* págs. 233 *et sq.*

[527] 33 II, 6.

[528] 34 418 a10.

[529] 35 *De sensu,* 442 b5-7.

[530] 36 418 a17, 425 a15; *De sensu,* 437 a9, 442 b5; *De Mem.* 450 b9, 451 a17; *cf. De An.* 433 b7.





un "sensible propio". Si se ve un objeto blanco que es el hijo de Diares, se percibe accidentalmente el hijo de Diares.

En el estudio que Aristóteles consagra a los sentidos especiales y a sus objetos[531], existen muchos puntos que tienen algo más que un simple interés histórico. Un asunto al que dedica atención particular es la constitución del órgano y de su medio — y en este asunto, sostiene que hasta el tacto utiliza un medio (la carne), pues el órgano del tacto no es la carne, sino "algo interior".[532] Por lo que atañe a la vista, funda su teoría [533] sobre estos hechos de observación: 1) un objeto colocado sobre el ojo no es visto (lo que muestra que es necesario un medio), y 2) que mientras el fuego puede ser visto, ya sea en la luz o ya en la obscuridad, los objetos coloreados no luminosos sólo pueden ser vistos en la luz.[534] Supone, pues, que el fuego (como los cuerpos celestes) posee un poder que no tienen los objetos no luminosos: el de "hacer transparente en acto lo que es transparente en potencia". La transparencia potencial es un carácter común del aire, el agua y numerosos cuerpos sólidos. El estado de la transparencia actual en tal cuerpo es la luz. La luz no es, pues, un movimiento sino un acto o un estado; y resulta no de un movimiento cualitativo instantáneo producido en un medio potencialmente transparente. Esa es la primera fase. La segunda es aquella en la que un cuerpo potencialmente coloreado actúa sobre el medio actualmente transparente, es decir, produce allí un nuevo cambio cualitativo, y convirtiéndose así en cuerpo actualmente coloreado produce la visión actual. Alejandro de Afrodisia, reconociendo las dos fases implicadas en la teoría de Aristóteles —producción de la luz y producción del color—, llega a llamar al color "una especie de segunda luz". El fuego y los cuerpos celestes son las únicas cosas que pueden producir el primero y el segundo cambios; pueden ser vistos "en la obscuridad" precisamente porque primero tornan luminosa la obscuridad. Hasta aquí lo transparente ha figurado sólo como un medio externo, pero en el De sensu[535] su significación se extiende en dos direcciones. 1) Aristóteles

[531] 37 II, 7-11; *De sensu,* 3-5.

[532] 38 422 b19-23, 34-423 a17, 423 bl-26.

[533] 39 II, 7. Cf. H. W. B. Joseph en *Class. Rev.* XVIII, 131 *et sq.*

[534] 40 Aun el "color propio de los objetos fosforescentes no puede ser visto en la oscuridad", 419 a2-6.

[535] 41 438 a12-16, b5-16, 439 a21-b14.

nota, como resultado de cierto número de observaciones, que el verdadero órgano de la visión no es la superficie externa del ojo, sino algo que está dentro de la cabeza. Un medio transparente debe, pues, extenderse directamente sobre el órgano interno y, por consecuencia, el cristalino debe estar compuesto de una substancia transparente, el agua. Y 2) entonces dice que la transparencia se encuentra, en un grado más o menos grande, en todos los cuerpos, cualesquiera que sean, y que el color es el límite del transparente en los cuerpos (es decir, en tanto que lo transparente es aprisionado en cuerpos principalmente opacos), mientras que la luz es el acto del transparente en su condición ilimitada, es decir, como existe en medios transparentes tales como el aire y el agua.

SENSUS COMMUNIS

La explicación que da Aristóteles de los sentidos especiales, aunque contiene muchos razonamientos penetrantes, está en gran parte viciada por el hecho de que está muy ligada a una física y a una fisiología insostenibles. Debemos volver ahora a su teoría de la percepción no especializada o sensus communis. Aristóteles rara vez emplea esta expresión[536] que resume cómodamente un conjunto de doctrina, a condición de que no se la interprete como si designara otro sentido añadido a los otros cinco y percibiendo un grupo de objetos más variados, sino la naturaleza común inherente a los cinco sentidos. Debemos pensar la sensibilidad como una facultad única, que cumple ciertas funciones en virtud de su naturaleza genérica, pero que, para ciertos fines, se reparte en cinco sentidos especializados y crea por sí misma órganos adaptados a sus especiales funciones.

Las funciones que cumple la facultad de percepción en su aspecto no especializado son las siguiente: 1) la percepción de los "sensibles comunes".[537] Todos éstos, dice Aristóteles, son percibidos gracias al movimiento, es decir a un movimiento mental que él considera (bastante oscuramente) como proporcionado al objeto. Los sensibles comunes acompañan accidentalmente a los sensibles propios[538], lo mismo que los objetos que técnicamente se

[536] 42 Se encuentra en 425 a27; *De Mem.* 450 a10; *P. A.* 686 a31; *cf. De Mem.* 455 a15.

[537] 43 419 a10-20, 425 a13-b11, 428 b22-30; *De sensu,* 442 b4-10; *De Mem.* 450 a9-12, 451 a16, 452 b7-13.

[538] 44 425 a15.





llaman "sensibles accidentales", pero él distingue entre ambos, porque, mientras la coincidencia, por ejemplo, de lo dulce con lo blanco o con el hijo de Diares, es meramente ocasional, todo objeto —al menos todos aquellos que perciben la vista o el tacto— tiene tamaño, forma, duración, está en reposo o en movimiento, es uno o múltiple. Percibimos los sensibles comunes por la vista, no en tanto que vista, sino en virtud de la facultad general de percepción que, además de sus funciones especializadas de visión, de audición, etc., posee una función no especializada relativa a las cualidades comunes de todos los objetos sensibles.

2) La percepción de los "sensibles accidentales". El primer ejemplo que da de éstos es el hecho de percibir que el objeto blanco que veo es el hijo de Diares.[539] Pero señala en seguida[540] otra distinción entre a) las percepciones tales como la de dulzor por la vista, cuando las dos cualidades se presentan juntas (es decir, un objeto que hemos anteriormente visto y gustado, pero que ahora no hacemos más que ver), y b) las percepciones tales como la del hijo de Cleón por la vista. En los dos casos, a los ojos de los psicólogos modernos, la memoria y la asociación de ideas intervienen tanto como la percepción; y los dos casos difieren con respecto al grado de complejidad de lo que es evocado por la asociación con el estímulo de la percepción presente. Al atribuir la aprehensión de los sensibles accidentales y comunes a la percepción, sin reconocer con exactitud el papel que desempeña la asociación de las ideas, Aristóteles deja sin explicar (aunque advierte su existencia) el hecho de que esta percepción está particularmente sujeta al error, si se la compara con la percepción de los sensibles propios.

3) La percepción que percibimos.[541] ¿Es por la vista, pregunta Aristóteles, que percibimos nuestro acto de visión, o por otro sentido? a) si fuera por otro sentido, entonces ) este sentido, que percibe la visión, debería percibir también el color, que es el objeto de la visión, y habría, por consecuencia, dos sentidos que podrían percibir el color; y β) podríamos suponer, ya sea un tercer sentido gracias al cual pudiéramos percibir la percepción de nuestra visión, y así ad infinitum, o bien llegar finalmente a un sentido que se per-

[539] 45 418 a21.
[540] 46 425 a22- b4.

[541] 47 425 b12-25; *De somno,* 455 a12-17; *cf.* 429 b26-29, 430 a2-9 sobre el autoconocimiento de la razón.

cibiese él mismo, y, si adoptamos esta última hipótesis, podríamos haber atribuido la conciencia de sí a la vista misma. b) Por otra parte, y según esta hipótesis, entonces, puesto que percibir por la vista es ver, y lo que se ve es el color o lo que tiene color, resulta que lo que originalmente ve tendrá que ser algo coloreado. A esta dificultad Aristóteles responde que □) "percibir por la vista" es una expresión más amplia que "ver"; percibimos por la vista la oscuridad, aunque no la veamos; y β) que lo que ve está en un sentido coloreado, desde que el órgano del sentido recibe el objeto sensible despojado de su materia, es decir, es cualificado por la misma cualidad, y así las percepciones y las imaginaciones permanecen en los órganos de los sentidos cuando los objetos que las han provocado han desaparecido.

La respuesta de Aristóteles afirma, en efecto, que por la vista percibimos la visión que tenemos de las cosas, pero por la vista no en tanto que vista, sino en tanto que percepción. Este es uno de los pasajes más antiguos en que un autor discute las dificultades que implica la autoconciencia.[542] Aristóteles no atribuye la autoconciencia a una sola facultad central. El conocimiento, la percepción, la opinión y el razonamiento, estando primariamente ocupados de otros objetos que ellos mismos, se aprehenden a sí mismos de paso. Pero en otra parte describe esta reflexión como lo que hace valiosa la vida [543], y representa la vida divina como puro auto-conocimiento, "pensamiento del pensamiento"[544]

4) La discriminación entre los objetos de dos sentidos.[545] Esta discriminación, razona Aristóteles, no puede ser producida por un sentido solo ni por los dos sentidos actuando separadamente. Debe ser la obra de una facultad única que actúa en un momento único — una unidad sintética de apercepción, como se la llamaría más tarde. Aristóteles sugiere que la síntesis tiene que ser obra de una facultad indivisa desde el punto de vista del lugar y el número, pero que presenta diferencias de aspectos o de operación. Pero, señala aunque una cosa puede ser potencialmente a la vez negro y blanco, no puede ser actualmente los dos a la vez, y de igual modo un sentido o un órgano único no puede ser calificado a la vez por la blancura y la dulzura, lo cual es un

---

[542] 48 *Cf.* Platón, Carro. 168 *d, e.*

[543] 49 E. *N.* 1170 a25-b10.
[544] 50 *Met.* 1074 b34.

[545] 51 426 b12-427 a 14.





requisito necesario para que pueda discernir estas cualidades. Y Aristóteles sólo puede oponer a esta objeción la analogía del punto, que es a la vez actualmente el comienzo de una línea y el fin de otra.

En otro pasaje [546] va más lejos y dice que la percepción simultánea de dos cualidades, ya sean del mismo género (blanco, negro) o de géneros diferentes (blanco, dulce) es obra del sensus communis.

5) Aristóteles sostiene que la inactividad de todos los sentidos, en el transcurso del sueño, no es una mera coincidencia, y debe ser debida a la inactividad de la facultad central de percepción, de la cual los sentidos son diferenciaciones[547] inactividad de la cual trata de dar razones fisiológicas [548] así como de una causa final.[549]

## LA IMAGINACIÓN

Llegamos ahora a una facultad que es, a juicio de Aristóteles, una especie de subproducto de la sensación, a saber, la "imaginación".[550] El sentido primitivo de la palabra φαντασια está estrechamente relacionado con el del verbo φαίνεσθαι, "aparecer", y designa la aparición de un objeto, o el proceso mental que es a la aparición lo que la audición es a la producción del sonido. Con este sentido es que Aristóteles emplea la palabra cuando habla de la φαντασια como actuando en presencia del objeto sensible, como cuando la distingue, por ejemplo, de la opinión, señalando que, aunque el sol aparece como si tuviera sólo un pie de diámetro, creemos que es más grande que el mundo habitado.[551] Esto aparentemente vuelve a atribuir a la φαντασια el papel, precedentemente atribuido a la sensación, de percibir los sensibles comunes, y esta interpretación está confirmada por un pasaje[552] en el cual distingue la φαντασια respecto a los sensibles propios, los sensibles

---

[546] 52 *De sensu,* 447 b17-448 a19, 448 b17-449 a20.

[547] 53 *De somno,* 454 b25-27, 455 a20-b13.
[548] 54 455 b28-458 a25.

[549] 55 455 b14-28.
[550] 56 427 b27-429 a9.

[551] 57 428 a24-b9; *De insomniis,* 458 b28, 460 b3-27.
[552] 58 428 b18-30.

accidentales y los sensibles comunes, y señala que, mientras en el primer caso la φαντασια es infalible en tanto que está presente la sensación, en los otros dos casos está sujeta al error aun en presencia de la sensación. Esto significa asignar a la φαντασια la función de aprehender los sensibles accidentales y aun los sensibles propios tanto como los sensibles comunes; y a reducir en consecuencia la sensación al nivel de una simple afección pasiva que debe ser interpretada por la φαντασια antes de poder dar ningún conocimiento verdadero o falso sobre los objetos sensibles. Pero, en general, Aristóteles describe la imaginación de una manera que no implica tal inversión de su doctrina de la sensación; y se puede dudar de que los pasajes referidos representen su pensamiento verdadero. Generalmente dice que la φαντασια actúa sólo después que el objeto sensible ha desaparecido. El "movimiento del alma a través del cuerpo" que constituye la percepción, produce una repercusión a la vez en el cuerpo y en el alma — aunque, por lo que hace al alma, el efecto es potencial hasta que interviene el recuerdo, es decir, constituye no un estado consciente sino una modificación inconsciente del espíritu. Más tarde, cuando, por ejemplo, la sensación se interrumpe durante el sueño, el movimiento se actualiza, es decir, que se forma y se atiene a una imagen parecida a la sensación, aunque menos vivaz que ella y menos digna de confianza en tanto que representación del hecho objetivo; y este es el acto de la imaginación. La condición fisiológica de este fenómeno es que la repercusión en el órgano sensorial sea transmitida, con la sangre, por el "espíritu connatural", al órgano sensorial central, el corazón.[553]

Las principales funciones de la φαντασια, aparte de la interpretación de la sensación presente, son: 1) la formación de imágenes consecutivas, de las cuales Aristóteles asienta la forma positiva y la forma negativa.[554]

2) La memoria. Aristóteles comienza[555] por insistir en el hecho de que la memoria es relativa al pasado, y concluye de ello que es una función de la

[553] 59 *De insomniis,* 459 b7, 461 a3-8, 25-b15; *P. A.* 659 b17-19; *G, A.* 744 a3. Sobre las razones por las cuales Aristóteles considera el corazón y no el cerebro como el órgano sensorial central, *cf. De somno,* 458 a15; *De* Juv. 467 b28 *et sq.; De vita,* 469 a4-23; *De Resp.* 478 b33 *et sq.; P. A.* 666 a14 *et sq.; G. A.* 781 a20 *et sq.* Desde este punto de vista fue un obstáculo al progreso, y su error retardó la ciencia durante siglos.

[554] 60 *De insomniis,* 459 b5 *et sq.*

[555] 61 *De Mem. I.* Sobre la teoría aristotélica de la memoria y de la reminiscencia, *cf.* Bergemann en *Arch. f. Gesch. d. Phil.* VIII, 342-352.





facultad por la cual percibimos el tiempo, es decir, de la "facultad primaria de percepción", del sensus communis. La memoria, agrega, es imposible sin imagen. Por eso es una función de esta parte del alma a la cual pertenece la imaginación. Pero lo recordado no es la imagen presente sino el acontecimiento pasado; ¿cómo puede ser esto? La respuesta de Aristóteles es que lo producido en el alma por la percepción es una especie de pintura o impresión del percepto como la impresión de un sello. Ahora bien, viendo una pintura se puede decir que representa su original; y análogamente, conociendo una imagen se la puede conocer como la imagen de algo, y de algo pasado. Cuando estas dos condiciones se cumplen, no tenemos simplemente imaginación, sino el acto más complejo llamado memoria. Tan parecidas son las dos operaciones en cuestión, señala, que es posible tener una imagen-recuerdo y tomarla por una mera imagen, o tener una mera imagen y tomarla por una imagen-recuerdo.

De la memoria Aristóteles pasa a la reminiscencia [556], que se distingue a su vez de la memoria continua actual y del reaprendizaje de lo que ha sido completamente olvidado. La reminiscencia es actualización, con o sin esfuerzo, de un recuerdo que se ha tornado simplemente potencial, es decir, de un recuerdo que ha desaparecido de la conciencia. El principio que explica el acto de reminiscencia es el de que los movimientos dejados en nuestros órganos por las percepciones, tienden a sucederse en un orden regular. La asociación de ideas —pues nos encontramos aquí con lo que es casi su más antigua formulación [557]— procede por similitud, por contraste o por contigüidad; a la reminiscencia de un objeto tiende a sucederle la reminiscencia de otro objeto parecido o contrario al primero, o que le era contiguo en la experiencia original. Y este principio, que actúa en la reminiscencia involuntaria, es la guía que se debe adoptar en la reminiscencia voluntaria. Aristóteles da una interesante explicación detallada del proceso de la reminiscencia y del papel que en ella desempeña el sentido de la distancia en el tiempo.

3) Los sueños.[558] El hecho de que el contenido de los sueños es de naturaleza sensible, aunque los sentidos mismos permanezcan inactivos (porque

[556] 62 *De Mem.* 2.

[557] 63 Aristóteles es anticipado en cierta medida por Platón en el *Fe-dón,* 73 *d-74a.*

[558] 64 *De insomniis,* 1-3.

Aristóteles no reconoce la contribución de las sensaciones presentes a la elaboración de los sueños), muestra, según él, que los sueños son obra de la imaginación, es decir, son un producto derivado de la sensación anterior. En ausencia de todo estímulo exterior, el espíritu es más libre de atender las imágenes, y al mismo tiempo más sujeto a ser engañado por ellas, porque a) no hay, como en el estado de vigilia, la posibilidad de controlar un sentido con otro, y b) la facultad crítica está en suspenso a causa de la presión de la sangre sobre el corazón, órgano central de la percepción. Así en el sueño habitualmente tomamos las imágenes por los objetos percibidos, y es eso precisamente lo que constituye el sueño.

A su teoría de los sueños Aristóteles agrega una interesante discusión sobre la Adivinación en el sueño, en la cual mantiene un admirable equilibrio entre la credulidad y el escepticismo excesivo.

4) La imaginación en sus relaciones con el deseo, y 5) la imaginación en sus relaciones con el pensamiento, será mejor tratarlas, respectivamente, con el deseo y el pensamiento.

## EL MOVIMIENTO

Las cuatro principales funciones reconocidas primitivamente por Aristóteles eran la nutrición, la sensación, el movimiento y el pensamiento.[559] Vamos a tratar ahora la tercera de estas funciones.[560] El movimiento es producido por el alma entera o solamente por una parte de ella, y, en este último caso, ¿es por una parte distinta que no tiene otra función? No es evidentemente debido a la facultad nutritiva, porque está siempre dirigida a un fin e implica la imaginación o el deseo, y además no pertenece a las plantas. Ni se debe tampoco a la facultad sensitiva, porque muchos animales que poseen la sensación no están dotados de movimiento. No se debe tampoco a la razón, porque la razón, aun cuando piensa que alguna cosa debe ser evitada o buscada, no nos incita necesariamente a evitarla o a buscarla, y cuando lo hace, no lo hace siempre de una manera efectiva; el deseo parece también necesario. Ni se debe tampoco al deseo solamente, porque, cuando se posee el dominio de sí mismo se obedece a la razón contra el deseo.

[559] 65 413 a23, b11-13.
[560] 66 III, 9.





Así, a primera vista, las causas del movimiento son el deseo y el pensamiento práctico (si podemos contar la imaginación como una forma de pensamiento).[561] Pero el pensamiento y la imaginación nos ponen en movimiento sólo si ellos mismos han sido puestos en movimiento por el objeto del deseo, de suerte que realmente sólo hay una facultad que nos coloca en movimiento, es decir, la del deseo. El deseo, sin embargo, es de dos clases: el querer o deseo racional, que desea el bien, y el apetito o deseo irracional, que desea el bien aparente. O, para expresar de otra manera la antítesis, el querer tiene por objeto el bien futuro, mientras que el apetito se dirige al placer presente, que erróneamente se toma por el placer absoluto o el bien absoluto. El movimiento de los animales [562] implica cuatro cosas que podemos distinguir de la manera siguiente: 1) el objeto visto, que produce el movimiento sin ser él mismo movido; 2) la facultad de desear, la cual mueve siendo movida; 3) el animal, que es movido; 4) el órgano corporal por el cual el deseo mueve al animal, es decir, un órgano que, aunque él mismo permanezca en reposo (es "movido" por el deseo sólo en el sentido de ser cualitativamente cambiado), mueve las partes adyacentes empujando o tirando. Aristóteles ilustra esto con el ejemplo de la acción de las articulaciones, en las cuales una de las superficies contiguas está en reposo y la otra en movimiento rotatorio, es decir, a la vez empujado y tirado[563]; pero el órgano que, en última instancia, engendra el movimiento es para Aristóteles el corazón, que es el centro esencial de todo el cuerpo, el punto en el cual el alma actúa sobre el cuerpo.[564]

El deseo es así la causa del movimiento. Pero el deseo presupone la imaginación del bien o del placer por alcanzar, imaginación que puede ser calculadora (es decir, deliberadora) o simplemente sensitiva.[565] En el último caso, el animal actúa bajo el impulso de vagas "imaginaciones", tan pronto como ellas aparecen en él (y, en este sentido, la imaginación y el deseo se

[561] [67] III, 10.

[562] [68] *Cf.* el análisis de la nutrición, 416 b20-29.

[563] 69 *Phys.* 244 a2; *M. A.* 698 a14-b7.

[564] [70] *P. A.* 665 a10-15.

[565] 71 433 b29, 434 a5-10.

encuentran hasta en los animales inferiores); en el primer caso, los bienes imaginados son confrontados unos con otros. Tres posibilidades se presentan: 1) acción irrazonada, que proviene del apetito; 2) victoria alternada del apetito sobre la voluntad y de la voluntad sobre el apetito (es decir, incontinencia) [566]; 3) acción que proviene del deseo "superior por naturaleza", es decir del querer.[567]

El deseo y el movimiento corporal pueden considerarse, pues, como efectos secundarios de la sensación. Las cuatro facultades principales se reducen así a tres: nutrición, sensación y pensamiento. Vamos a ocuparnos ahora de este último.[568]

## EL PENSAMIENTO

El pensamiento recibe la forma inteligible como la sensación recibe la forma sensible.[569] No tiene que tener ninguna forma positiva que le sea propia, porque ella le impediría asimilarse completamente a su objeto; su única naturaleza consiste en ser una capacidad; no es nada en acto antes de pensar. El pensamiento debe ser, pues, enteramente independiente del cuerpo; si no, tendría una cualidad particular antes de pensar actualmente. Es la facultad por la cual aprehendemos la esencia, mientras que la sensación es aquella por la cual aprehendemos la esencia incoporada a la materia.

Se pueden oponer dos objeciones a esta explicación. 1) Si la razón no tiene nada de común con ninguno de sus objetos, ¿cómo puede conocer siendo el conocimiento un modo de padecer? 2) Si la razón es cognoscible, entonces, a) si lo es por su propia naturaleza específica y si lo cognoscible es una cosa específicamente una, las otras cosas conocidas lo son porque tienen en ellas una mezcla de razón, mientras que b) si no es por su propia naturaleza específica por lo que es cognoscible, debe tener una mezcla de la cualidad que hace cognoscible a las otras cosas. Aristóteles resuelve la primera dificultad de la misma manera que las dificultades semejantes que se habrían presentado en el tema de la nutrición y la sensación, diciendo que la razón es

[566] 72 O, más propiamente, en el lenguaje de la *Ética,* alternancia de la continencia y de la incontinencia.
[567] 73 434 a12-15.
[568] 74 III, 3-8.
[569] 75 III, 4.





sólo potencialmente idéntica a sus objetos (como una tablilla de cera contiene potencialmente lo que después se ha de escribir en ella), y se convierte en sus objetos en acto sólo conociéndolos. En cuanto a la segunda dificultad, responde aceptando en un sentido la segunda alternativa — al decir que el espíritu es cognoscible de la misma manera que sus objetos. Cuando conoce las formas inmateriales, el espíritu se vuelve uno con su objeto; todo el espíritu se llena con todo el objeto, sin que haya nada en el objeto que el espíritu no pueda-aprehender, ni ninguna parte del espíritu que no esté ocupada con el objeto; y así, conociendo su objeto, el espíritu se conoce a sí mismo. De este modo el espíritu tiene en sí la misma cualidad que hace cognoscibles a las otras cosas, pero no es un elemento extraño a él, sino justamente la cualidad de ser una forma sin materia, lo cual constituye la naturaleza esencial del espíritu. Podemos, pues, rechazar la primera alternativa. Las cosas exteriores no tienen espíritu, puesto que son cosas concretas en las cuales las formas están sólo implícitamente presentes, mientras que el espíritu es potencialmente idéntico a las formas puras.

Hay dos clases principales de pensamiento.[570] Existe 1) el pensamiento de lo que es indiviso, en el cual Aristóteles considera: a) lo que es actualmente indiviso en cantidad aunque divisible, es decir, las magnitudes en las cuales, si queremos, podemos distinguir partes. Hasta que así lo queramos, estas magnitudes son aprehendidas por un acto único de nuestro espíritu, en un tiempo indiviso aunque divisible, b) Lo que es indivisible en especie, las infimae species, que son igualmente aprehendidas en un tiempo indiviso, por un acto indiviso del alma, c) Lo que es indivisible en magnitud, por ejemplo el punto, que es conocido por un acto de negación. Al punto se lo conoce simplemente como lo que no tiene ni longitud ni anchura ni profundidad; la línea como lo que no tiene ni anchura ni profundidad; el instante como lo que no tiene duración, etc. De la aprehensión de estas diferentes clases de objetos indivisos —que podemos llamar intuición directa— Aristóteles distingue 2) el otro tipo de conocimiento, el juicio, que une dos conceptos, y al mismo tiempo analiza un todo dado en sus elementos: sujeto y atributo. Y así como en la sensación teníamos una distinción entre la infalible percepción de los sensibles comunes y accidentales, Aristóteles señala aquí que mientras el juicio es falible, la intuición directa —la aprehensión de la esencia de un objeto simple— no lo es.

[570] 76 III, 6.

Aristóteles muestra en seguida las relaciones entre la razón y la imaginación.[571] Un pensamiento no es una imagen, pero no podemos pensar sin imágenes.[572] En términos más precisos: "la facultad del pensamiento piensa las formas en las imágenes.[573] Una imagen es un acontecimiento mental particular, precisamente como lo es una sensación; el pensamiento interviene cuando el espíritu discierne en un punto de identidad entre dos o más imágenes.[574] Pero aun cuando un universal ha sido así aprehendido, según la doctrina de Aristóteles el espíritu tiene todavía necesidad de imágenes. "El alma no piensa jamás sin imágenes." Así como en una prueba geométrica, aunque no utilizamos para nada el tamaño del triángulo en cuestión, trazamos un triángulo de cierto tamaño, así en el pensamiento en general, si pensamos en algo que no es cuantitativo, imaginamos, con todo, algo cuantitativo, y si nuestro objeto es cuantitativo pero indefinido, lo imaginamos como si fuera de una cantidad definida. Nada puede ser pensado si no está en conexión con un continuo, y nada, por intemporal que sea, puede ser pensado sino en conexión con el tiempo.[575]Aristóteles parece aquí oponerse al criterio de Platón, expresado a propósito de la línea dividida[576] , y según el cual, mientras el pensamiento científico tiene necesidad de imágenes, el pensamiento filosófico se ocupa de formas puras sin ninguna ayuda de aquéllas. La necesidad de imágenes es, dice Aristóteles, el precio que la razón debe pagar por su asociación con las facultades mentales inferiores.

## EL INTELECTO ACTIVO Y EL INTELECTO PASIVO[577]

[571] 77 III, 7, 8.

[572] 78 427 b14-16, 431 a16, 432 a7-14; *De Mem.* 449 b31.

[573] 79 431 b2.

[574] 80 434 a9, *cf. An. Post.* 100 a4-16; *Met.* 980 b28-981 a12.

[575] 81 *De Mem.* 449 b30-450 a9.

[576] 82 *Rep.* 510 *b-511 d.*

[577] 83 Aristóteles habla de "intelecto pasivo", pero no emplea, en realidad, la expresión "intelecto activo".





Debemos considerar finalmente el punto culminante de la psicología de Aristóteles. "Debe haber en el alma —sostiene—[578] una distinción que responda a la distinción general entre la materia subyacente a cada clase de cosas y que es potencialmente cada una de ellas, y la causa eficiente que las produce — distinción que vemos en el ejemplo del arte y la materia a la que se aplica." Se deben notar aquí dos cosas: 1) la distinción que Aristóteles establece entre el intelecto activo y el intelecto pasivo se refiere al interior del alma.[579] Esto es fatal para toda interpretación que identifique el intelecto activo con el intelecto divino enteramente exterior al ser humano individual, pero no para aquella que ve en el intelecto activo un intelecto divino inmanente al alma humana. La principal dificultad a que está expuesta tal concepción es que el único pasaje donde Aristóteles trata explícitamente de la naturaleza divina —libro Λ de la Metafísica- habla de Dios en términos que no sugieren inmanencia. 2) El intelecto activo no es un intelecto que crea de la nada. Actúa sobre una materia que le es dada, y a la que eleva de la potencia al acto.[580] Trataremos de ver en lo que sigue lo que eso significa. "Hay un intelecto —continúa Aristóteles— que es análogo a la materia, porque se torna todas las cosas; otro es análogo a la causa eficiente, porque produce todas las cosas." La primera de estas dos afirmaciones se relaciona con el proceso ordinario de la aprehensión. Así como la facultad sensitiva se identifica con sus objetos en el sentido en que su forma es transmitida al sujeto sensible y se torna, por el momento, toda la naturaleza del sujeto sensible, así en la ciencia el intelecto se identifica con sus objetos. El acto de la aprehensión se atribuye, pues, al intelecto pasivo. ¿Qué papel se atribuye al intelecto activo? ¿En qué sentido produce todas las cosas? El arte produce sus objeto haciendo que la materia se convierta en ellos. Y si a la analogía hay que considerarla como exacta, el papel del intelecto activo debe ser producir la identificación del intelecto con los objetos aprehendiéndolos. Veremos aquí un ejemplo del principio general de Aristóteles de que "lo que está en

[578] 84 iii, 5.

[579] 85 ̓εν τῆ ψυχῆ puede difícilmente significar sólo "en el caso del alma". Y una unión temporaria de los dos intelectos en el interior de una sola personalidad está implicada por χωρισθεὶς I, 22. Asi también Teofrasto dice (ap. Them. 18, 23) μεικτὸν γάρ πος ὁ νοῦς ἔκ τε τοῦ δυνάμει.

[580] 86 Así Teofrasto describe el νοῦς activo como ὁ κινῶν. el que mueve el acto νοῦς pasivo (ap. Prisc. 29, 14; Them. 108, 24).

potencia se convierte en acto por la acción de algo que está ya en acto.[581] Es evidente que llegamos a conocer cosas que, en el sentido ordinario de la palabra, no conocíamos antes. ¿Cómo puede ocurrir esto?, se pregunta Aristóteles. Esta transición del conocimiento potencial al conocimiento activo, ¿no implica que hay algo en nosotros que actualmente conoce ya un elemento separado de nuestra conciencia ordinaria, de tal suerte que no nos damos cuenta de este conocimiento preexistente, pero el cual está, sin embargo, en cierta comunicación con la conciencia ordinaria o intelecto pasivo y conduce a éste al conocimiento? Y cuando Aristóteles hace alusión [582] a los momentos en los cuales podemos vivir una vida parecida a la de Dios, según esta interpretación pensará en los momentos en que cesa la separación entre intelecto activo e intelecto pasivo y nos llegamos a dar cuenta de nuestra unidad con el principio cuyo conocimiento es siempre actual y siempre completo.

De acuerdo con esta línea de pensamiento, el intelecto activo actúa sobre el intelecto pasivo, que es una especie de materia plástica a la cual el intelecto activo imprime las formas de los objetos cognoscibles Pero en la misma frase Aristóteles introduce otra línea de pensamiento, que parece haberle sido sugerida por el empleo del Sol por Platón como Símbolo de la Idea del Bien.[583] El primer intelecto es análogo a la materia porque se convierte en todas las cosas; el otro es análogo a la causa eficiente en el sentido de que produce todas las cosas, a la manera de un estado positivo como la luz; porque, en cierto sentido, la luz hace existir en acto los colores que existen en potencia. Algunas de las condiciones del color están presentes en la oscuridad, pero para producir colores vistos en acto, otra condición es necesaria, a saber, la luz; el intelecto activo es a lo inteligible como la luz a lo visible. No hay que llevar demasiado lejos la analogía de la luz. El intelecto activo no es un medio entre el intelecto pasivo y su objeto; el pensamiento es una relación directa y no mediata, según Aristóteles. Pero, aun no siendo un medio, el intelecto activo es una tercera cosa, además del intelecto pasivo y su objeto, a la que hay que tener en cuenta si se quiere comprender el hecho del conocimiento, así como la luz es una tercera cosa, además del ojo y su objeto, que se debe tener en cuenta si se quiere comprender el hecho de la visión. La luz es la condición de un medio que se ha vuelto transparente en acto por la

[581] 87 *Met.* 1049 b24.

[582] 88 *Met.* 1072 b14, 24; *E. N.* 1177 b26 a8, 1178 b18-32.
[583] 89 *Rep.* 507 b-509d.





presencia de un iluminante [584], y es su acto el que permite al ojo que puede ver, el ver actualmente, y al objeto visible ser visto actualmente. Análogamente, el hecho de que el intelecto activo conoce ya los objetos inteligibles permite al intelecto pasivo, que en sí mismo es potencia, conocer actualmente, y a los objetos inteligibles ser actualmente conocidos.

"E1 intelecto activo —continúa Aristóteles— es separable, impasible y sin mezcla, siendo (es decir, porque es) un acto. Porque el agente es siempre de mayor valor que el paciente, así como el principio creador es superior a la materia." El sentido de la palabra "separable" en este pasaje puede deducirse de la expresión "cuando ha sido separado", que se encuentra más adelante. Significa que el intelecto activo, unido por un tiempo al intelecto pasivo, puede separarse de él; y hace claramente alusión a la destrucción del último en el momento de la muerte y a la supervivencia del primero. En otro pasaje [585], Aristóteles dice simplemente que el "intelecto" sobrevive después de la muerte; pero es en un lugar en que no tiene presente la distinción entre el intelecto activo y el intelecto pasivo; cuando está presente considera evidentemente el intelecto pasivo, así como el sentido y la imaginación, como parte integrante del alma, la cual es el acto de un cuerpo particular y no puede sobrevivirlo. Las otras expresiones que aquí emplea para caracterizar el intelecto activo, insisten en el hecho de que es enteramente independiente del cuerpo y que no contiene potencialidades no realizadas, sino que conoce siempre lo que conoce alguna vez.

"E1 conocimiento en acto —prosigue Aristóteles— es idéntico a su objeto; el conocimiento en potencia, en el individuo, es anterior según el tiempo al conocimiento en acto, pero, en general, no es anterior según el tiempo; el intelecto no se puede decir que funcione en un momento y en otro no." Hemos visto más arriba que, en cierto sentido, el intelecto activo está "en el alma", pero no tenemos conciencia de ello sino en los momentos de iluminación; así, en cierto sentido, el conocimiento potencial en el individuo precede al conocimiento actual. Pero "en conjunto" no es así; el intelecto activo conoce actualmente cuando el intelecto pasivo conoce sólo potencialmente. Es claro que, para Aristóteles, el intelecto activo, aunque está en el alma, sobrepasa al individuo; bien podemos suponer que Aristóteles lo considera como idéntico en todos los individuos.

[584] 90  418 b12.

[585] 91  *Met.* 1070 a26.

"Cuando ha sido separado es lo que es esencialmente, y sólo éste es inmortal y eterno (no recordamos sin embargo, porque esta parte es impasible y el intelecto pasivo es perecedero); y, sin él, nada conoce." Ello implica que, aunque el intelecto activo sea siempre impasible y sin mezcla, su verdadera naturaleza está oscurecida durante su asociación con el cuerpo, pero existe en toda su pureza cuando esta asociación se disuelve. ¿Implica esto que el intelecto desincorporado es consciente del alcance total de su conocimiento, mientras que el intelecto incorporado no lo es?

La enigmática observación "no recordamos" se aclara un poco a la luz de un pasaje anterior del tratado en que Aristóteles habla de la influencia de la vejez sobre la vida mental.[586] "E1 pensamiento intuitivo y la contemplación se agotan, pues, por la destrucción de alguna otra cosa en el interior (del cuerpo), pero son en sí mismos impasibles. Mas el razonamiento, así como el amor y el odio, son afecciones no del intelecto sino de su poseedor, en tanto que lo posee, de donde se sigue que, cuando el sujeto perece, no hay ya ni memoria ni amor porque éstos pertenecen no al intelecto, sino al compuesto que ha muerto; el intelecto es sin duda algo más divino y es "impasible". A la luz de este pasaje parece claro que Aristóteles quiere decir aquí que la memoria no sobrevive a la muerte. La razón es que: 1) el intelecto activo es impasible; no sufre ninguna impresión de las circunstancias de la vida; su conocimiento no lleva, pues, ninguna huella de fecha o circunstancia; mientras que 2) el intelecto pasivo, que sufre la impresión de las circunstancias, ha perecido con la muerte del individuo.

Las últimas palabras del capítulo son susceptibles de diversas interpretaciones, a saber:

1) "Y, sin el intelecto pasivo, el intelecto activo no conoce nada";

2) "Y, sin el intelecto activo, el intelecto pasivo no conoce nada";

3,) "Y, sin el intelecto pasivo, nada conoce";

4) "Y, sin el intelecto activo, nada conoce."

[586] [92] 408 b24-30.





Se puede ver fácilmente que ninguna de estas interpretaciones puede fundar el hecho de que "no recordamos". Ellas se limitan a resumir la enseñanza del capítulo que precede diciendo "y, sin el intelecto activo, nada conoce".

Alejandro identifica el intelecto activo con Dios, y esta interpretación es adoptada por Zabarella, cuyos razonamientos [587] pueden resumirse de la manera siguiente: "se expresa con claridad que el intelecto activo existe de una manera enteramente aparte de la materia.[588] Ahora bien, en la Metafísica A, el único lugar donde Aristóteles discute deliberadamente cuáles son las formas puras e inmateriales que existen, las únicas formas de este género que reconoce son Dios y las inteligencias. El intelecto activo no puede ser ninguna de estas últimas, porque aparentemente su única función es la de mover sus respectivas esferas. El intelecto activo debe ser, pues, Dios, que, en tanto 'primer inteligible'[589], es la fuente de la inteligibilidad de todos los otros inteligibles. Es, pues, Dios quien, en tanto intelecto activo, hace del objeto potencial de conocimiento un objeto actual de conocimiento, y al mismo tiempo permite al intelecto pasivo, que en sí mismo tiene sólo la potencialidad del conocimiento, conocer actualmente, así como la luz del sol vuelve la potencialidad visible actualmente visible, y permite a la potencialidad de ver del ojo el ver actualmente".

Una opinión de Zabarella merece siempre la más seria atención. Pero parece que aquí, en su deseo de establecer una perfecta concordancia entre el De anima y la Metafísica, da de la primera obra una interpretación un poco forzada. Esta obra presenta claramente al intelecto activo como existiendo en el alma humana. Y χωριστός, que Zabarella considera que significa "separado", significa más probablemente "separable"; el modo de existencia del intelecto activo durante la vida del individuo parece ser opuesto a su estado cuando existe χωρισθεὶς, después de la muerte del individuo. Además, es difícil suponer con Zabarella que se presenta en su carácter de νοητόν, más bien que como νοῶν, como lo que hace posible el conocimiento del individuo.

La representación de Dios en el De anima como inmanente al individuo, no estaría necesariamente en desacuerdo con la representación que da la Metafísica de un Dios trascendente. Pero decir que Dios tiene todo nuestro

[587] [93] *De Reb. Nati.* De mente agente, cap. 12, 13.
[588] 94 *De An.* 430 a117.

[589] 95 *Met.* 1072 a26-32.

saber antes que nosotros lo tengamos, e impartiéndonoslo, contradiría lo que dice de Dios en el libro Λ, donde Dios no tiene otro objeto de pensamiento que sí mismo. Es posible que las dos obras representen dos modos divergentes del pensamiento de Aristóteles sobre la divinidad. Pero no es necesario suponerlo. Aristóteles no menciona explícitamente a Dios en este pasaje del De anima, y aunque la actividad pura e incesante del pensamiento aquí descrito sea, en algún respecto, igual a aquella que él atribuye a Dios en la Metafísica, Aristóteles probablemente no identificó las dos. Es más probable que creyera en una jerarquía que se eleva de una manera continua desde los seres inferiores y los más sumergidos en la materia, hasta el hombre, los cuerpos celestes, las inteligencias y Dios; el intelecto activo en el hombre es uno de los miembros más altos de esta jerarquía, pero tiene otros por encima de él, y no solamente Dios. Tal es la interpretación del De anima que sugiere la doctrina puramente deísta de la Metafísica.[590]

[590] 96 Se encontrarán bien expuestas las diversas interpretaciones en la edición de *De anima* de Hicks, lxiv-lxix; Adamson, *Development of Gk. Phil.* 249-254; Webb, *Studies in the Hist. of Nat. Theol.* 264-273; Kurfess, *Zur Gesch. d. Erkäarung d. Arist. Lehre vom sog. νοῦς* ποιητικός u. παθητικός.





## CAPÍTULO VI - METAFÍSICA

El motivo que inspira a Aristóteles desde un extremo al otro de la Metafísica es el deseo de adquirir la forma de conocimiento que merece más el nombre de sabiduría. El deseo de conocer, dice, es innato en el hombre. Se manifiesta, en el grado más bajo, en el placer que experimentamos en el uso de los sentidos. El grado inmediatamente superior, orientado hacia un conocimiento más completo, está implicado en el uso de la memoria, que nos distingue de los animales inferiores. El grado siguiente, que sólo el hombre es capaz de alcanzar, está constituido por la "experiencia", que hace que gracias a la fusión de muchos recuerdos relacionados con el mismo género de objeto (por ejemplo, lo que ha sanado a Calias, Sócrates y a otros de cierta enfermedad), adquiramos una regla práctica, sin conocer sus razones. En un grado superior está el "arte", el conocimiento de las reglas prácticas que reposan en los principios generales. El más alto de todos esta representado por la "ciencia", que es el puro conocimiento de las causas. Constituye el grado más elevado porque, en lugar de interesarse como el arte en los fines prácticos ulteriores, busca el conocimiento por el conocimiento. Es, por esta razón, el último y más alto producto de la civilización.[591]

La "sabiduría" debe ser no sólo la ciencia o el conocimiento de las causas, sino el conocimiento de las causas primeras y más universales. Porque es el conocimiento que satisface mejor los criterios de la sabiduría que usamos naturalmente. La sabiduría es el saber más comprehensivo; es el conocimiento de lo que es más difícil de conocer, porque sus objetos, siendo los más universales, son los más alejados del sentido; es el conocimiento más preciso porque sus objetos son los más abstractos, los menos complejos; los más instructivos; la que se basta más a sí misma o la más independiente; y es la más autorizada, puesto que será inter alia, el conocimiento de las causas finales de todas las cosas. La filosofía nace del asombro primitivo, pero busca suprimir el asombro, comprender el mundo de un modo tan completo que no haya lugar para asombrarse de que las cosas sean como son.[592]

Aristóteles ha enumerado en su Física lo que considera como las primeras

[591] 1 *Met.* A. 1.

[592] 2 A. 2.

causas: la causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa final. Para demostrar la exactitud de su análisis, se pone a examinar si los filósofos que le han precedido han descubierto otras causas que ésas. Dentro del marco de esta investigación introduce toda la exposición de la filosofía anterior, exposición que ocupa el resto del libro A. Su conclusión, como podía esperarse, es que ninguno de los filósofos anteriores ha descubierto ninguna otra causa que aquellas cuatro, pero de un modo "vago" o "balbuceante".[593]

En el libro B, Aristóteles formula los principales problemas que debe encarar el que se cree filósofo. La metafísica es de un extremo al otro, y más completamente que cualquier otro dominio del pensamiento, una materia de "problemas" o de "dificultades".[594] Si concentra la atención en ciertos puntos con preferencia a otros, su exposición en conjunto no es un sistema dogmático, sino una serie de ensayos para descubrir la verdad en una región que siente llena de oscuridad. Se puede decir que en los libros Γ, E-I, M N no pierde nunca de vista los problemas del libro B, y ocasionales referencias retrospectivas [595] destacan la conexión. El libro Λ es un tratado independiente, pero accidentalmente ofrece las respuestas de Aristóteles a algunos de los problemas. Sólo los libros Δ y K están fuera de este esquema.[596]

Dos cuestiones principales ocupan el espíritu de Aristóteles.[597] 1) ¿Es posible la metafísica en tanto que ciencia suprema, es decir, en tanto que ciencia sinóptica que estudia la naturaleza no de tal o cual realidad, sino de lo real como tal, y deduce de un principio central el detalle de la naturaleza del Universo? Su respuesta, cuyos elementos es precisó reunir principalmente en los libros Γ y E con la ayuda de los Segundos analíticos, es que la metafísica como ciencia es posible. Todo lo que es tiene cierta naturaleza que le pertenece, simplemente en tanto que ser, y esto puede ser conocido. Existen ciertos principios que son verdaderos de todo lo que es y que están en la base

[593] 3 A. 10

[594] *4 ἀπορίαι*

[595] 5 Γ. 1004 a33, I. 1053 b10, M. 1076 a39, b39, 1086 a34 (?), b15.

[596] 6 *Cf.* págs. 28 *et sq.*

[597] 7 Hay en total quince problemas que son propuestos en B. 1 y discutidos dialécticamente en B. 2-6.





de toda demostración: son la ley de contradicción y la de tercero excluido. Pero la metafísica no puede deducir de estas leyes o de estos principios centrales los detalles de la realidad. Hay muchos géneros de realidades distintas, con su naturaleza propia y con sus primeros principios, los cuales no son deducidos sino aprehendidos directamente, como lo son los primeros principios universales. Además, la naturaleza esencial de la realidad tampoco se manifiesta plena e igualmente en todo lo que es. "Ser" no es un atributo que pertenece exactamente en el mismo sentido a todo lo que es. Existe sólo un género de ser que es en el más estricto y completo sentido de la palabra, a saber: la substancia; y todos los otros objetos son simplemente en virtud de una relación definida con la substancia en tanto que cualidades de la substancia, relaciones entre substancias, y así sucesivamente. Y lo que es verdadero del ser lo es igualmente de la unidad: lo que es, es uno, y lo que es uno, es ;y el término "unidad" tiene diferentes sentidos, .aunque conexos, según se trate de la unidad de substancia, de cualidad, de cantidad, etc.[598] "Ser" y "unidad" son términos que están por encima de la distinción de las categorías y son aplicables en cada categoría.[599] A estos términos se debe agregar el término "bien"; pero "bien" no está en el mismo caso; se aplica a toda categoría [600], pero no a todo lo que es; Aristóteles cree que "bien" y "mal" es una oposición que se puede encontrar en el seno de cada categoría. Partiendo de tales indicaciones los escolásticos desarrollaron la doctrina de los trascendentia — ens, unum, verum, bonum, res, aliquid. Pero esta lista, aunque se funda en indicaciones de Aristóteles, no tiene autoridad aristotélica.

Existen tres órdenes de entidades: las que tienen una existencia substancial separada, pero que están sujetas al cambio; las que están libres del cambio, pero que existen sólo como aspectos distinguibles en las realidades concretas; y las que, a la vez, tienen existencia separada y están libres del cambio. Estos órdenes son estudiados por tres ciencias distintas; la física, las matemáticas y la teología o metafísica. [601] La física y las matemáticas pueden subdividirse a su vez: las matemáticas, por ejemplo, en dos ramas principales, la aritmética y la geometría, con sus diversas aplicaciones. Y así como hay principios

[598] 8 Éstos forman el tema de la *Met. I.*

[599] 9 Γ. 1, 2.

[600] 10 E. N. 1096 a19.

[601] 11 *Met. E*, 1.

comunes a todas las ramas de las matemáticas (por ejemplo: cuando de cantidades iguales se restan cantidades iguales, las diferencias son iguales), hay también principios propios de la aritmética y otros propios de la geometría.

Según Aristóteles, pueden sostenerse dos opiniones acerca del contenido de la metafísica. Se puede, en efecto, preguntar si la filosofía primera persigue un objetivo universal o si trata de un género particular de la realidad. Pero estas dos maneras de ver son conciliables; si existe una substancia invariable, su estudio constituirá la filosofía primera, la cual será universal justamente porque es primera.[602] Estudiando la primera clase de ser, la metafísica estudia el ser como tal. La verdadera naturaleza del ser no se manifiesta en aquello que puede existir sólo como elemento de un todo concreto, ni en lo que está afectado por la potencialidad y el cambio, sino solamente en aquello que es a la vez substancial e invariable.

En el libro Λ la metafísica reaparece limitada al estudio de un solo dominio del ser (y de otros, en la medida en que ellos deban su ser a éste). Su tema allí se restringe primero a la substancia, en tanto que "primera parte" del universo. En seguida la substancia se divide, no como en E, en dos clases, la variable y la invariable, sino en tres: la sensible eterna (los cuerpos celestes), la sensible perecedera y la no sensible. Las dos primeras clases, dice Aristóteles, forman el objeto de la física [603], de donde resulta que los capítulos 2-5, que tratan de las substancias sensibles, deben considerarse como una introducción a los capítulos 6-10, que tratan de la substancia no sensible. Sin embargo, no sólo Λ 2-5, sino la mayor parte de Z-Θ trata de principios implícitos en la substancia sensible y debería considerarse como puramente preliminar al punto de la metafísica, si no fuera que la forma, el principio principalmente discutido en estos libros, es también lo que existe invariable en PÍOS y en las "inteligencias" que mueven las esferas planetaria?. No se puede decir que en la práctica Aristóteles mantenga rigurosamente la distinción entre la física y la metafísica; y conviene observar que el grueso de la Físico constituye lo que llamaríamos una "metafísica".[604] No es una búsqueda inductiva de las leyes naturales, sino un análisis a priori de las

[602] 12 *Ib.*

[603] 13 1069 a36.

[604] 14 Sólo una metafísica de la naturaleza, por supuesto.





cosas materiales y de los acontecimientos que se producen en ellas.

2) En cuanto a la segunda de las principales cuestiones que preocupan el espíritu de Aristóteles, hemos ya tocado algo por anticipado. Es la cuestión de saber si existen substancias no sensibles, como existen substancias sensibles y, si las substancias no sensibles existen, qué son. ¿Son universales, como pretendía Platón en su teoría de las Ideas, entidades substanciales, subsistentes por sí mismas? En particular, ¿son substancias los universales más amplios, el ser y la unidad? Además, ¿los objetos matemáticos son substancias? A estas tres cuestiones Aristóteles da respuestas firmemente negativas. La polémica contra las Formas platónicas, es decir, contra la substancialidad de los universales, constituye una de las principales notas de la Metafísica, sobre la cual Aristóteles siempre retorna. Sería fastidioso seguir esta polémica en todos sus detalles: los argumentos son de valor muy desigual. El punto principal es éste: el mundo que nos es dado en la experiencia es un mundo de objetos individuales concretos que actúan y reactúan unos sobre otros. Contemplando estos objetos, nos enteramos de los caracteres comunes de un gran número de individuos. Y estos caracteres son, para Aristóteles, tan reales, tan objetivos como los individuos mismos. En ningún sentido son obra del espíritu, así como tampoco las Formas eran obra del espíritu a los ojos de Platón. Pero Aristóteles nos aconseja asignarles aquel modo de existencia propia de los universales, a saber, la existencia en tanto que característica de los individuos. No debemos afirmar un mundo separado de universales. Y no debemos suponer que podemos explicar el mundo, que es un mando de cambio, por la operación de simples universales. La forma del hombre es, en cierto sentido, la que opera en el nacimiento de cada hombre individual, pero es la forma del hombre tal como está encarnada en el padre. La forma de la cosa preside a la construcción de cada cosa, pero es la forma de la cosa tal como la concibe un constructor individual.

Se puede dudar si Platón "separaba" así el universal de los casos particulares. Distinguir el universal de las cosas particulares es, en cierto sentido, separarlo. Es pensarlo como una entidad distinta. Es difícil decir si Platón lo pensaba también como una entidad de existencia separada. Su lenguaje se presta frecuentemente a equívoco, pero es posible que haya querido expresar de un modo enfático y gráfico la doctrina según la cual los casos particulares implican siempre un universal. Es difícil suponer, sin embargo, que Aristóteles haya podido cometer tan grave error en la interpretación de un maestro con el cual había estado en contacto, presumiblemente durante años, y que haya tomado por una divergencia fundamental de opinión lo que era

realmente sólo una diferencia de acento y de expresión.

Aristóteles atribuye a Platón, además, la creencia en los objetos matemáticos, considerados como alguna cosa "intermedia" entre las ideas y las cosas particulares.[605] La propia concepción de Aristóteles asigna igualmente a los objetos de la geometría una posición intermedia, aunque no los considera como una clase de entidades separadas entre otras dos clases de entidades separadas. Según él, son objetos sensibles que se consideran haciendo abstracción de sus cualidades sensibles. Si se consideran los objetos sensibles simplemente como teniendo los límites de una cierta forma, se tendrán los objetos de la geometría.[606] Pero otra abstracción es posible. No sólo se puede hacer abstracción de la "materia sensible" de los objetos sensibles, sino también de la "materia inteligible" de la extensión [607] de los objetos geométricos, haciendo lo cual se obtendrá la esencia de la línea recta, del círculo, etc., es decir, el principio según el cual son construidos. Pero, diría Aristóteles, lo que establece toda la diferencia entre su concepción y la de Platón es que él no atribuye existencia separada ni al resultado intermedio ni al resultado final de la abstracción, mientras que los platónicos atribuyen esta existencia a ambos. En la apreciación de esta controversia, como en la discusión relativa a las formas, se trata siempre de saber si los platónicos entendían por "separación" un estado de hecho, es decir una separación real, o solamente una diferencia cognoscible entre los objetos "separados".

Aunque Aristóteles niega que los universales o los objetos matemáticos sean substancias, sostiene que existen substancias no sensibles: en primer lugar, Dios, el motor inmóvil del universo [608] y, en segundo lugar, las inteligencias que, movidas por Dios, mueven las esferas planetarias.[609] E indica, en tercer lugar, que la razón humana (o su elemento "activo") después de la muerte del individuo puede existir separada de un cuerpo.[610]

---

[605] 15 Α. 987 [b]14.

[606] [16] M. 2,3.

[607] 17 Z. 1036 a11.

[608] 18 Λ. 7.

[609] 19 Λ. 8.

[610] 20 Λ. 1070 a24-26; *De An.* III, 5.





## LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA DEMOSTRACIÓN

Habiendo establecido que la metafísica debe estudiar los primeros principios de la demostración, Aristóteles procede a establecer [611] los dos principios en que se basa toda demostración, los "primeros principios comunes" de los Segundos analíticos, a saber, la ley de contradicción y la de tercero excluido. La primera se expresa en la forma siguiente: "E1 mismo atributo no puede pertenecer y no pertenecer a la misma cosa, al mismo tiempo y en el mismo sentido". Según puede observarse, este principio se formula de un modo completamente objetivo como ley del ser. Pero de él se sigue una ley psicológica: pensar que el mismo atributo pertenece y no pertenece a la misma cosa, al mismo tiempo y en el mismo sentido, sería tener uno mismo atributos contrarios al mismo tiempo y en el mismo sentido, y eso es imposible.[612]

Aristóteles no trata de probar, con razón, esta ley. Exigir una prueba, dice, es descubrir ignorancia en materia de lógica. Pedir prueba acerca de toda cosa, es exigir una regresión que debe ir necesariamente al infinito; y no se debe formular una exigencia que, por su naturaleza, no puede ser satisfecha. Y si algo tiene que ser conocido sin pruebas, ¿qué hay mejor conocido que la ley de contradicción, ley, como hemos visto, de la cual el pensamiento no puede dudar, aunque podamos negarla en palabras? Lo que podemos hacer por vía de defensa de esta ley es: 1) refutar a aquellos que la niegan, mostrando que negándola admiten su verdad; 2) mostrar la insuficiencia de las razones que se alegan para negarla.[613]

1) Nuestro adversario debe estar dispuesto a decir algo; si se opone a esto, no podemos esperar convencerlo, como no podemos esperar convencer a una planta. No necesitamos exigirle que formule una proposición: necesitamos sólo pedirle que pronuncie una palabra simple: "hombre", por ejemplo.

---

[611] 21 Γ. 3-8.

[612] 22 Γ 3.

[613] [23] Sólo tengo espacio para indicar algunos de los puntos más salientes del complicado razonamiento que sigue. Una discusión completa se encontrará en Maier, *Syll. d. Arist.* I, 41-101.

Pronunciándola evidentemente quiere decir algo con esa palabra, y sólo una cosa. En la palabra que ha pronunciado se encuentra ya implicado que "ser hombre" es alguna cosa definida y no es también "no ser hombre"; y por tanto, reconoce implícitamente que lo que es hombre no es igualmente, en el mismo sentido de "hombre", no hombre. Admite así la verdad del principio de contradicción. Un escepticismo consecuente consigo mismo debería permanecer mudo.[614] Por otra parte, negar este principio significa borrar todas las distinciones que existen en el universo. Si un hombre no es hombre, a fortiori (puesto que hay más oposición entre "hombre" y "no hombre" que entre "hombre" y "no barco") no es barco y, por consecuencia (si la ley no es verdadera) es un barco y, lo mismo, cualquier otra cosa.[615]

La negación del principio debe ser total o parcial. Si es parcial, se admite que la ley se aplica a ciertos casos. Si es total, dos posibilidades se presentan: a) todo lo que puede ser afirmado puede ser negado, y todo lo que puede ser negado puede ser afirmado, o bien b) todo lo que puede ser afirmado puede ser negado, pero no todo lo que puede ser negado puede ser afirmado. Pero, en tal caso, se admite que alguna cosa no es, y que su opuesta es; es decir, que se admite que la ley se aplica a ciertos casos. Y si nuestro adversario adopta el primer miembro de la alternativa, afirma que nada posee una naturaleza definida, es decir, que nada es, y afirma que todas las proposiciones son verdaderas y todas (comprendida su propia negación de la ley) son falsas. No dice nada definido, y no se debe esperar que razonemos con él.[616]

Por sus acciones los hombres muestran que no piensan así. Si lo mismo es hombre y no hombre, la misma cosa, según este principio, es buena y no es buena para el hombre. Pero ningún hombre, si piensa hacer una cosa, se abstiene de hacerla basándose en que se trata de una cosa que además no debe hacer.[617]

2) El rechazo de la ley corre la misma suerte que la proposición de Protágoras, según la cual todas las veces que A parece ser B, es B. Aquellos que niegan la ley a causa de la dificultad real que han experimentado en

[614] 24 1006 a11-b34.

[615] 25 1007 b18-1008 a2.

[616] 26 1008 a7-b2.
[617] 27 1008 b12-27.





hacerse una idea adecuada del universo (a diferencia de los que la niegan únicamente para discutir) llegan a esta negación porque han observado que en el curso de la naturaleza los contrarios pueden nacer de la misma cosa. Ellos arguyen que, puesto que ex nihilo nihil fit, la cosa en cuestión debe haber tenido atributos contrarios. A esta aserción se puede oponer una doble refutación: a) invocando la distinción entre potencia y acto, la misma cosa puede poseer potencialmente, pero no en acto, los atributos opuestos; y b) señalando que existe otro género de substancia que está enteramente libre de potencialidad y de cambio.[618]

Asimismo, para algunos, la creencia en la verdad de las apariencias proviene de la observación de las cosas sensibles. Observan que una sola y misma cosa aparece a unos dulce, a otros amarga, y ven que es imposible determinar la verdad por simple mayoría de votos. Notan, además, que una sola y misma cosa aparece sensiblemente diferente al mismo hombre en momentos diferentes y piensan que no existe sensación de la cual se pueda decir que es más verdadera que otra.[619]

La causa del error reside en la identificación de las cosas sensibles en las cuales interviene ampliamente el cambio, con el conjunto de la realidad. Estos pensadores ven que las cosas sensibles cambian constantemente, e infieren que nada verdadero se puede decir acerca de ellas; olvidan que cuando un objeto pierde una cualidad, conserva siempre algo de lo que pierde, y que aquello que llega a ser debe ser ya en parte. Olvidan que las cosas que cambian en cantidad, pueden ser estables en cualidad, que el mundo sublunar del cambio es sólo una pequeña parte del universo físico, y que fuera del universo físico existen cosas que no cambian.[620]

Es preciso señalar que aun si la sensación de las cualidades "propias", peculiares de cada sentido, es infalible, la "imaginación", implícita en todas las otras operaciones de los sentidos, no lo es. Debemos preguntar a estos pensadores si dudan realmente que los tamaños y colores son tales como aparecen a distancia o de cerca, al hombre enfermo o al hombre sano, al hombre dormido y al hombre despierto, al especialista y al profano. Sus

[618] 28 1009 a6-38.

[619] 29 1009 a38-b11.

[620] 30 1010 a1-b1.

acciones muestran que no piensan así. Además, no hay sentido que dé al mismo tiempo informaciones contradictorias sobre el objeto que le es propio. Y asimismo tampoco da en momentos diferentes datos opuestos acerca de la cualidad sensible, sino solamente sobre el objeto que la posee. El mismo vino, si él o el cuerpo del que lo percibe cambia, puede parecer dulce en cierto momento y no tener el mismo gusto en otro momento; pero la dulzura como tal no sufre ningún cambio; lo que debe ser dulce debe siempre reunir las mismas condiciones. La aparente autocontradicción de la sensación desaparece cuando se hacen las distinciones necesarias; la misma cosa no aparece diferente en el mismo sentido, en el mismo respecto, en las mismas condiciones y al mismo tiempo. Podemos admitir que sin seres que perciben no hay ni cualidades sensibles ni sensaciones, pero los objetos que estimulan la percepción deben ser independientes de ésta. Si ninguna cosa existe fuera del pensamiento, el esse del hombre mismo residiría en que es pensado como si fuera un hombre, y no podría por consecuencia residir en el hecho de pensar; su esse residiría en el percipi y no, como todos lo admiten, en el percipere.[621] Como se ve, habiendo comenzado con la discusión del principio de contradicción, Aristóteles ha sido llevado a atacar el sensualismo o idealismo subjetivo. Su posición es la siguiente: la percepción sensible propiamente dicha, exenta de toda mezcla de asociación e interpretación, es infalible. Consiste en la conciencia de alguna cosa (un αἰσθητὸν ) distinta de la conciencia y es el concomitante (πάθος)[622] de un objeto (ὑποκείμενον). Cada cosa sentida tiene su carácter propio que la distingue de su opuesto. "Dulce", por ejemplo, designa una clase bien definida de objetos sentidos. Toda cosa sentida, cualquiera sea el momento en que es percibida, para poder ser designada como "dulce", debe presentar este carácter definido y no puede ser designada como "amarga" si tiene ese carácter. El sentido no se contradice a sí mismo acerca de lo que el sentido siente. Así, por lo que respecta a los sentidos, no tenemos ninguna razón para poner en duda la ley de contradicción. El sentido, aunque distinto de la sensación (αἴσθησὶς o αἴσθημα), depende del sujeto que percibe. Resulta, en efecto, del encuentro entre cierto objeto y cierto sujeto que percibe. Si el objeto o el cuerpo del sujeto percipiente sufre ciertos cambios, se siente diferente. Así, por otra parte, aun teniendo en cuenta el objeto físico, no tenemos ninguna razón para dudar de la ley de contradicción. El hecho de que yo llame ahora dulce a un objeto al que antes había llamado amargo, prueba solamente que algo ha

[621] 31 1010 b1-1011 b12.

[622] 32 1010 b20 *et sq.*





cambiado en el objeto o en mi cuerpo.[623] Y el hecho de que la sensación y lo sentido son relativos al sujeto percipiente, y que no podrían existir si no hubiera sujetos percipientes, de ningún modo prueba que no exista nada que no sea relativo al sujeto percipiente — que "el hombre sea la medida de todas las cosas". Porque la percepción no resulta de un acto de nuestra voluntad. La percepción es estimulada por algo, y este algo debe ser independiente de lo que estimula. Y si se dice que "estímulo" y "estimulado", o "percibido" y "percipiente" son términos relativos uno del otro, eso no prueba que lo que estimula y es percibido no posea una naturaleza propia independiente del hecho de estimular y de ser percibido.[624]

Hay otro elemento en la concepción de Aristóteles. Hay ciertas condiciones favorables a la percepción de los objetos tales como son realmente: la proximidad del objeto, la salud del cuerpo, el estado de vigilia.[625] Si apuramos este razonamiento, parece implicar que no hay solamente lo sentido: rojo o dulce, por ejemplo, sino también las cualidades correspondientes que pertenecen a los objetos físicos y que, en condiciones favorables de percepción aprehendemos un dato de sensación cuando el objeto tiene la cualidad correspondiente, mientras que en condiciones desfavorables percibimos, por ejemplo, la amargura cuando el sujeto posee la cualidad de dulce.[626] Pero puede dudarse de que Aristóteles haya profesado una teoría tan complicada y que haya sacado todas las conclusiones de sus premisas. Por lo que hace al calor y al frío, su teoría implica incontestablemente que además del calor y el frío sensibles debe haber un calor y un frío enteramente objetivos, porque atribuye a la acción del calor y el frío la formación de todos los cuerpos complejos, comprendiendo los órganos de los sentidos. Y, en efecto, hace una distinción entre el calor físico y el calor sensible.[627] Pero difícilmente hubiera establecido una distinción semejante en el caso, por ejemplo, del color o del olor.

[623] 33 *Ib.* 19-26.

[624] 34 1010 b30-1011 a2.

[625] 35 1010 b3-11.

[626] 36 Θ. 1047 a4-7 admite también implícitamente que las cualidades secundarias (calor, dulzura) pertenecen a los objetos independientes de la sensación.

[627] 37 *P. A.* 648 b12-649 b7.

La argumentación que acabamos de resumir contiene en principio casi todo lo que se puede decir o haya que decir para refutar el escepticismo absoluto o el sensualismo. Sus argumentos en favor del principio de contradicción no escapan en todos sus puntos al reproche de círculos viciosos; pero en los puntos principales Aristóteles se atiene al método que le es propio y que consiste en mostrar que negar el principio de contradicción implica afirmarlo. El argumento en favor del principio de tercero excluido[628] sigue líneas semejantes.

## NUEVA DETERMINACIÓN DEL OBJETO DE LA METAFÍSICA

Después de haber mostrado que el estudio del ser separado e invariable constituye el estudio del ser como tal, el libro E determina ciertos sentidos de la palabra "ser", que no tienen conexión con la metafísica: 1) el ser accidental o accesorio[629]; y 2) el ser como verdad.[630] 1) La metafísica no estudia el ser accidental, porque no se presta a ningún estudio. Una casa, por ejemplo, posee un número indefinido de atributos accidentales. La ciencia no puede abocarse al estudio de esta serie indefinida de atributos; la ciencia de la construcción, por ejemplo, concentra todo su interés en la construcción de una casa destinada a ser lo que es una casa esencialmente: "un abrigo para seres vivientes y bienes"[631], e ignora sus atributos accesorios. Asimismo, la geometría estudia, no todos los atributos de un triángulo, sino solamente aquellos que pertenecen al triángulo qua triángulo. Y la metafísica, a su vez, no va a estudiar las conexiones entre el sujeto y los atributos en los cuales el atributo no derive de la naturaleza del sujeto, sino que le pertenezca de un modo accidental. No estudiará estas conexiones por la simple razón de que no son objeto del conocimiento científico. Aristóteles parece encarar dos posibilidades: a) lo accidental, la excepción a la ley, puede obedecer a una ley que le sea propia. Si A es generalmente B, puede haber una ley en virtud de la cual A será siempre o generalmente, en ciertas condiciones, no B.[632] Si esta ley

[628] 38 Γ. 7.

[629] 39 E. 2, 3.
[630] 40 E. 4.

[631] 41 H. 1043 a16.

[632] 42 E. 1027 a25.





es descubierta, se comprobará que el accidente aparente no es un accidente, de modo que tampoco hay ciencia de lo accidental. Pero b) Aristóteles reconoce en las acciones humanas, y quizá en ciertos otros casos, una contingencia real que no puede jamás convertirse en objeto de conocimiento científico.[633] Si un hombre se conduce de cierto modo, va a encontrar inevitablemente una muerte violenta, pero no hay nada de donde se desprenda necesariamente que se conducirá así, y hasta que no actúe de tal modo no sabremos de manera determinada si morirá de muerte violenta.[634]

2) El otro sentido del ser que no es estudiado por la metafísica, es el "ser en el sentido de verdad" Éste es excluido porque se relaciona, no con los objetos, sino con los estados de espíritu; es estudiado, debemos suponer, por la lógica, no por la metafísica.[635] Aristóteles admite, es cierto, la noción de "cosas falsas", y también, sin duda, la de "cosas verdaderas". Pero: a) "cosa falsa" significa "cosa no-existente", y "cosa verdadera", "cosa existente", en cuyo caso "falso" y "verdadero" no son usadas en su sentido propio, y se trata del "ser en el sentido de existencia" y no del "ser en el sentido de verdad". O bien: b) una cosa falsa es la que produce la apariencia de alguna cosa que no está presente, como es el caso de un cuadro o un sueño.[636] Estos son temas no de la metafísica, sino de la psicología. Quedan todavía dos sentidos fundamentales de la palabra "ser": el ser del cual las categorías son una clasificación.· y el ser en potencia y el ser en acto. El primero es estudiado en los libros Z H, el segundo en el libro Θ.

## LA SUBSTANCIA

Aristóteles no ofrece en la Metafísica una exposición de las categorías en conjunto. Las categorías que no son la substancia son, por así decir, retoños y concomitancias del ser".[637] La substancia es anterior a ellas de tres modos [638] 1)

[633] 43 *Cf.* págs. 119 *et sq.*, 270, 288.

[634] 44 1027 a32-b14.

[635] 45 "El ser en tanto que verdad" es, sin embargo, discutido en θ. 10, que está probablemente fuera de lugar en la *Metafísica.*
[636] 46 Δ. 1024 b17-26.

[637] 47 Es lo que dice Aristóteles de la relación, en *E. N.* 1096 a21.
[638] 48 Z. 1028 a32-b2.

"porque puede tener una existencia independiente, mientras que las otras no". Esto no significa que puede existir sin ellas, mientras que éstas pueden existir sin la substancia. Una substancia desprovista de cualidades es tan imposible como una cualidad sin substancia. La substancia es el objeto total, incluyendo las cualidades, relaciones, etc., la cual forma su esencia, y ésta puede existir aparte. La substancia implica cualidades, pero éstas no son algo exterior y de las cuales la substancia tenga necesidad como de un suplemento. Una cualidad, por otra parte, es una abstracción y sólo puede existir en la substancia. Evidentemente que sí tal es lo que Aristóteles quiere decir, está pensando en la substancia como la coso individual. Las substancias segundas (es decir, los géneros y las especies), siendo universales, no pueden, según su propia doctrina, existir aparte, sino que deben ser complementadas por las cualidades especiales de sus miembros individuales.

2) La substancia es anterior desde el punto de vista de la definición. Para definir un miembro de otra categoría cualquiera, se debe incluir la definición de la substancia subyacente. Aristóteles supone que la definición de una substancia no necesita incluir la definición de un miembro de otra categoría, lo que no es exacto, puesto que todo carácter diferencial de una substancia es una cualidad.

3) La substancia es anterior desde el punto de vista del conocimiento. Conocemos mejor una cosa cuando sabemos lo que ella es, que cuando conocemos su cualidad, su cantidad o su lugar. En efecto, si deseamos conocer alguna cosa que pertenece a otra categoría que la substancia, debemos preguntar, no cuáles son las cualidades, etc., que tiene, sino lo que es, lo que es su cuasi-substancia, lo que hace que sea lo que es. Es evidente que en esta argumentación la substancia no es concebida como la cosa concreta sino como la naturaleza esencial. Y esta doble significación se halla presente en todo el estudio que hace Aristóteles de la substancia.

La existencia de la substancia y la distinción entre la substancia y las otras categorías son, para Aristóteles, cosas evidentes. "Substancia" significa ante todo "aquello que no puede ser afirmado de un sujeto, pero de lo cual toda otra cosa es afirmada". Hay términos susceptibles de figurar como sujetos o como predicados. Podemos decir, por ejemplo: "el blanco es un color", y podemos decir igualmente: "el madero es blanco". Hay otros términos, dice Aristóteles, que sólo pueden figurar como sujetos: "El blanco (el objeto blanco) es un madero" no es propiamente una predicación, sino una





atribución accidental.[639] Esta doctrina lógica nos parece errónea.[640] Pero aunque la doctrina sea errónea, la distinción metafísica entre la substancia y lo que no es substancial es correcta. La reflexión sobre una proposición como "Sócrates es pálido" muestra que no es la palidez, ni tal o cual cualidad que, en Sócrates, está asociada a la palidez, ni el conjunto de estas cualidades más la palidez, sino alguna cosa que tiene todas estas cualidades, la cosa individual que forma su substrato y en el cual ellos están unidos. Esto es incontestablemente la concepción del "hombre común". Los filósofos discuten siempre la cuestión de saber si la substancia implica, además de una suma de cualidades, "alguna cosa desconocida" que forma el substrato de estas cualidades. Aristóteles se coloca del lado del hombre común. Para él la substancia (si dejamos de lado a Dios y los otros espíritus) es una unidad que implica no solamente cualidades sino también un elemento irracional o desconocido que se llama materia o substrato. Y en particular, el hecho del cambio lo impulsa a distinguir entre cualidad y substancia. Una cualidad no puede cambiar. Es lo que es y no puede convertirse en otra cosa; puede ser reemplazada sólo por otra cualidad. Si existe un cambio distinto de la sucesión, pura y simple, debe existir igualmente una substancia distinta de las cualidades. Pero Aristóteles no se contenta con esto, insistiendo en la diferencia entre las cosas individuales y sus cualidades y relaciones (aunque sea éste uno de los principales momentos de su pensamiento, sobre todo en su oposición al platonismo); pasa a investigar qué es lo que, en una substancia individual, hace de ella una substancia, si es la materia o la forma (o esencia). Esta oposición y la de potencia y acto, constituyen los rasgos dominantes de la metafísica de Aristóteles. Las dos antítesis guardan estrecha relación, pero se puede decir, de un modo general, que en una al mundo se lo considera estáticamente, tal como es en un momento de su historia, y en otra dinámicamente, como en proceso de cambio.

MATERIA Y FORMA

El mundo se le presenta a Aristóteles como una jerarquía cuyos miembros más elevados son substancias inmateriales, mientras que todas las otras cosas actualmente existentes son seres complejos, donde la forma se encuentra, por

[639] 49 *Án. Post.* 83 a1-17.

[640] 50 Este error parece debido a que Aristóteles no establece una distinción completa entre la relación lógica sujeto-predicado y la relación metafísica substancia-atributo.

así decir, empotrada en más o menos capas de materia, y en las cuales la materia se presenta como moldeada en formas más o menos complejas. Cada una de estas dos maneras de considerar la cuestión exige cierta atención. 1) Si consideramos un objeto terrestre concreto, un cuerpo vivo, por ejemplo, comprobamos que es capaz de variar desde cuatro puntos de vista. Se desplaza en el espacio; puede cambiar cualitativamente; puede hacerse más grande o más pequeño; puede ser destruido (y ha sido engendrado). La materia (ὕλη), que es para Aristóteles lo presupuesto por el cambio, la considera como empotrada, por así decir, en cuatro capas de materia: "la materia local" o materia para la locomoción, la materia para la alteración la materia para el cambio de tamaño, la materia para nacer y perecer. Estas capas se hallan en cierto orden lógico. La segunda supone la primera[641], la tercera supone la segunda.[642] La cuarta y la tercera se implican entre sí.[643] Las tres últimas están, en realidad, siempre juntas; pertenecen a todos los cuerpos sublunares. Pero la "materia local", sin embargo, no es sólo lógicamente independiente de las otras tres, sino que puede existir aparte de ellas, y existe realmente así en las esferas celestes, que, por este hecho, son "más divinas" que las cosas terrestres.[644] Todos los objetos individuales que existen en el mundo, excepto los espíritus, constituyen una unión de forma y, por lo menos, de "materia local". Pero el pensamiento puede distinguir una materia aun más atenuada aunque no exista jamás sin "materia sensible", es decir, al menos, sin materia local. Es la materia inteligible" [645]; en otras palabras, la extensión espacial. El reconocimiento de este hecho por parte de Aristóteles es tardío y se limita, por lo menos explícitamente, a la Metafísica. De toda cosa sensible se puede abstraer mentalmente toda su materia sensible. En el caso de las cosas terrestres se puede hacer abstracción de sus cualidades fundamentales, como el calor y el frío, la sequedad o la fluidez, y todas las cualidades que son consecuencia de ellas; en el caso de los objetos celestes, se puede hacer abstracción de su capacidad de rotación; a pesar de estas abstracciones, unas y otras conservarán la figura y el tamaño. De este modo, por abstracción se pasa de los cuerpos reales a los objetos matemáticos. Se puede pensar primero: los cuerpos reales simplemente son objetos de tres

[641] 51 *Phys.* 260 b4.

[642] 52 260 a29.

[643] 53 H. 1042 b3; *De Gen. et Corr. I, 5.*

[644] 54 H. 1044 b7; θ 1050 b21; *Phys.* 260 a28.
[645] 55 Z. 1036 a9, 1037 a4. *Cf.* K. 1059 b15.





dimensiones y nada más. Se pueden considerar las secciones planas de estos sólidos sin tener en cuenta la tercera dimensión, de la cual son, en realidad, inseparables. Análogamente, se pueden considerar separadamente las secciones lineales de estos planos, aunque éstas no tengan existencia separada.[646] Pero, aunque ahora se ha hecho abstracción de todo lo que el lenguaje corriente llama materia, no se ha llegado todavía a la forma pura. Porque una línea recta, un plano, un sólido particulares se distinguen de la forma de la línea recta, un plano o un sólido (que algunos platónicos identificaban respectivamente con los números 2, 3, 4 [647], mientras que los matemáticos modernos, con más exactitud, los representan con ecuaciones) por el hecho de que están incorporados a una extensión particular. Abstraída esta extensión o "materia inteligible", no queda sino la forma pura.

Platón había considerado el espacio como el elemento material o substrato de las cosas sensibles, la materia con la cual las cosas han sido moldeadas al entrar en ellas las formas, que son semejantes a los existentes eternos, las Formas.[648] Para Aristóteles la extensión, aunque implicada en las cosas sensibles, no constituye la materia de la cual están hechas. Esta concepción se aproxima a nuestra noción ordinaria de materia, algo que tiene tanto movimiento como extensión. Y la materia de las cosas sublunares posee, además, la capacidad de los otros tres modos de cambio.

2) Podemos también comenzar por el otro extremo, por la "materia primera" — una expresión, debe advertirse, que es muy rara en Aristóteles, aunque sus discípulos la hayan considerado, y con razón, como una de las más importantes implicaciones de su sistema. La materia no existe nunca aparte en estado separado. No es mas que uno de los elementos constitutivos de la naturaleza de los objetos individuales concretos, que se componen de materia y forma. Existe sólo en unión con uno de los contrarios primordiales, calor y frío, y con uno de los otros primeros contrarios, sequedad y fluidez. Los cuerpos terrestres menos complejos son tierra, agua, fuego o aire. Estos cuatro "cuerpos simples" son a su vez los materiales de que están formados los cuerpos "completamente mixtos" u homeoméricos. Los minerales son, en general, cuerpos homeoméricos, y asimismo las partes más simples, las menos organizadas de las plantas y los animales, es decir, los tejidos. Estos

[646] 56 M. 1077 b17-30.

[647] *57 De An.* 404 b18-25, 429 b18-20; H. 1043 a33.
[648] 58 Tim. 50 *c*, 52 *a*.

proporcionan los materiales para la formación de otras partes de las plantas y de los animales, organizadas para las funciones superiores: para servir por ejemplo, a la sensación o a la locomoción. Estas últimas son partes anomeoméricas u órganos. Así como los tejidos son materiales para la formación de los órganos, los órganos son los materiales para la formación de todo el cuerpo vivo, que es una unidad aun más compleja, más completamente formada que los órganos, los cuales son más completamente formados que los tejidos, como éstos, a su vez, están más completamente formados que los "cuerpos simples".[649] Finalmente en el hombre, que es el más altamente organizado o formado de todos los animales, se sobreañade una forma que, sin ser el principio estructural del cuerpo o de cualquiera de sus partes, no se sirve de ningún órgano corporal y puede sobrevivir al cuerpo. Esta forma es el intelecto o, más exactamente, el intelecto activo, esta misteriosa unidad que sirve de base al pensamiento del intelecto pasivo. En un grado más elevado encontramos las inteligencias que mueven a las esferas planetarias; son substancias puras, no unidas con cuerpo alguno pero actuando en sus esferas respectivas ab extra. Y la más alta de todas las substancias es la substancia pura que es Dios.

Toda substancia en el universo es individual; el universal es siempre para Aristóteles algo que, aunque perfectamente real y objetivo, no tiene existencia separada. Las substancias puras, así como las substancias concretas de materia y forma, son individuales. Pero aquí surgen dificultades. 1) En las substancias concretas Aristóteles encuentra el "principio de individuación" en la materia. Por lo general, Aristóteles representa la forma de cada infinta species como si fuera idéntica en todos los miembros de la especie; de donde resulta que la forma no puede servir para diferenciar un individuo de otro; y dice que la materia es la que lo hace.[650] ¿En qué se basa, pues, k individualidad de las substancias puras? Sólo puede basarse en una diferencia de forma: tal es la conclusión lógica que han extraído los escolásticos, cuando tratan de Dios y las inteligencias como miembros únicos de infimae species separadas. Pero esto difícilmente supera la dificultad. Aunque una especie pueda, en efecto, tener un solo miembro, la naturaleza de esa especie es capaz de comprender más de—mío. ¿Cómo, entonces, cada una de las inteligencias se diferencia de todos los otros miembros concebibles,

[649] 59 Z. 1040 b5-16.

[650] 60 Δ. 1016 b32; Z. 1034 a5-8, 1035 b27-31; I. 1054 a34; Λ. 1074 a31-34; *De* caelo, 278 a6-b3.



PSIKOLIBRO

aunque inexistentes, de la misma especie? Ni por la forma ni por la materia; y sin embargo ¿de qué otro modo puede ser?

2) Aparte de esta dificultad, hay algo insatisfactorio en hacer depender de la materia el principio de individualización de las substancias concretas, pues la materia es "en sí misma incognoscible".[651] Esto conduce a la paradójica conclusión de que las cosas más reales del mundo (aparte de las substancias puras) no son plenamente cognoscibles.

Estas dificultades merecen un examen más profundo. 1) Las tendencias de Aristóteles a ver en la materia el principio de la individualidad se deben a que en su espíritu domina la idea de infima species, es decir, la noción según la cual existen combinaciones de caracteres que forman el núcleo de la naturaleza de todos los individuos en los cuales están presentes, y que estos caracteres son los únicos que la naturaleza humana busca asegurar y perpetuar. Todas las diferencias menos importantes y menos permanentes que éstas se considera que no merecen ser calificadas de forma y se las trata como resultado de la unión de una forma idéntica con una materia diferente. Pero la fuente de la pluralidad de los miembros de una especie no reside en la materia informe, sino en la materia cualificada — es el hecho de que la clase de materia requerida existe en cantidad mayor que la que exige una realización única de la forma específica.[652] La forma del hombre está unida a cierta especie de carne y hueso. Pero, además, si dos cantidades de carne y de hueso unidas a la forma presentan una identidad cualitativa, no pueden producir dos hombres distintos, como si tampoco fueran porciones de la materia primera. Deben diferir de carácter, es decir, de forma. Sócrates y Calias, aunque se parezcan por la forma específica, deben diferir por la forma de su materia. Siguiendo esta línea de pensamiento llegamos a una concepción según la cual la esencia del individuo incluye, además de la forma específica, otros caracteres permanentes que derivan de las diferencias que existen en la materia de la cual están hechos los diferentes individuos y, teniendo en cuenta la correlación que Aristóteles establece en su sistema entre la forma y el fin, deberíamos pensar que el fin de cada individuo consiste no sólo en alcanzar la perfección típica de la especie, sino en realizarla del modo particular para el cual su forma individual la torna adecuada. Es poco

[651] 61 Z. 1036 a8.

[652] 62 *De caelo, loc. cit.*

probable, sin embargo, que Aristóteles haya encarado el problema así.[653]

2) En varios pasajes Aristóteles sugiere una solución a la cuestión de saber cómo puede conocerse a los individuos. a) Dice que los individuos, aunque no son definibles, pueden ser conocidos por el pensamiento intuitivo o por la percepción: los individuos inteligibles, como "este círculo" por el primero, los individuos sensibles por la segunda.[654] Aparte del procedimiento abstractivo y discursivo de la ciencia, existen modos más concretos y más directos que permiten aprehender en un solo acto toda la naturaleza del individuo. Aristóteles insiste así en un hecho importante, a saber: que el conocimiento que poseemos de los individuos, por ejemplo de las personas, no es y no puede ser formulado completamente en una serie de proposiciones universales. Pero en ninguna parte elabora una teoría del pensamiento intuitivo, en la cual esta función sea correlacionada con las otras funciones que él le asigna: el conocimiento de los primeros principios de la ciencia y el conocimiento de las esencias y de las substancias simples.[655]

b) En otra parte [656] presenta una solución diferente. Es sólo conocimiento que existe en potencia, es decir, tal como se encuentra en el espíritu de un hombre de ciencia cuando no piensa en el objeto de su ciencia, que es ciencia de lo universal; el conocimiento en acto es conocimiento de lo individual. O, de otro modo, así como la visión es directamente visión "de este color" e incidentalmente sólo del color en general, puesto que este color es un color, así también el conocimiento gramatical es directamente conocimiento de "esta alfa" y, sólo incidentalmente "de alfa". Esta afirmación contiene, también ella, una parte de verdad. Para tomar el ejemplo mismo de Aristóteles, la ciencia gramatical en acto no puede limitarse a aprehender una serie de leyes universales. El erudito que interpreta un pasaje particular piensa gramaticalmente, en el sentido pleno de la palabra. Y lo que es verdadero de esta ciencia lo es de todas. Se puede ir todavía más lejos y decir, que el pensamiento científico

---

[653] 63 El principal pasaje es Λ. 1071 a27-29, "las causas y los elementos de los diferentes individuos son diferentes, vuestra materia, vuestra *forma,* vuestra causa motriz difieren de las mías". *Cf. Z, 1*038 b14; *De An.* 412 a6-9.

[654] 64 Z. 1036 a2-8.

[655] 65 θ. 10.

[656] 66 M. 1087 a10-25; *cf. De An.* 417 a21-29.





en acto no se ocupa nunca de los universales separados de sus casos particulares, sino de los universales en tanto que universales de sus casos particulares. Es imposible concebir una ley general sin tener alguna conciencia, perceptual o imaginativa, de los casos particulares que caen bajo esta ley. Cuando se han perdido de vista por completo los casos particulares, la ley cesa de ser un objeto de conocimiento auténtico; es una cómoda memoria technica, que puede ser revitalizada o, como dice Aristóteles, actualizada sólo por un nuevo contacto con los casos particulares.

Pero con eso no se supera toda la dificultad, porque, aunque el trabajo científico se refiere, pues, a casos particulares, no se ocupa de ellos en toda su particularidad. El hombre de ciencia los trata como ejemplos de un universal, y sólo tiene una vaga conciencia de las diferencias de sus naturalezas individuales. Para el adecuado conocimiento de éstas, parece necesario tanto la percepción o el pensamiento intuitivo como la ciencia.

La larga discusión que Aristóteles consagra en el libro Z a la cuestión de saber lo que constituye el elemento substancial de las cosas, termina [657] por la declaración de que es la forma o esencia. Su planteamiento es el siguiente. Se reconoce que la substancia es una fuente y una causa originativas, que es la que hace que las cosas sean lo que son. Es la respuesta a la cuestión: "¿por qué?" Por ejemplo: "¿por qué truena?" "¿Por qué estos ladrillos y estas piedras forman una casa?" En todos estos casos buscamos una causa que —para hablar de un modo abstracto— constituye la esencia, pero representa en ciertos casos, como en el de la casa (y las producciones artificiales en general) el fin al cual el objeto debe servir, y en otros (como el del trueno) la causa motriz. Nuestra cuestión es siempre: "¿qué es lo que transforma la materia en una cosa determinada?" La respuesta es: la presencia de la esencia de la cosa particular, que no es otro elemento de la cosa sobreañadido a sus elementos materiales, ni un compuesto de estos elementos; es lo que hace que ciertos elementos sean carne, y otros una sílaba.

Aquí Aristóteles insiste sobre todo en que no se debe representar la esencia como un componente que existiría al lado de otros componentes materiales, o como estando formada ella misma de componentes materiales. Si la considerásemos del primer modo, tendríamos necesidad de otro principio de estructura para explicar cómo la esencia está unida · a los compuestos

---

[657] 67 Z. 17.

materiales; si la consideramos del segundo modo, desearemos conocer cómo estos componentes se unen para formar la esencia; es decir, estaríamos obligados a preguntar acerca de la esencia lo que originariamente preguntamos acerca de la cosa concreta: ¿qué es lo que hace que la esencia sea lo que es? Debemos alejarnos de toda interpretación materialista de la esencia y tratarla como el principio estructural de la cosa concreta. Podría pensarse que Platón en su doctrina de las Formas había subrayado bastante este punto contra las concepciones materialistas de los presocráticos. Pero es justo que Aristóteles, al rechazar la doctrina platónica de la forma trascendente, haya insistido sobre la naturaleza igualmente inmaterial de la forma inmanente en la cual él mismo creía.

Es digno de nota que aun dando la esencia como respuesta a la pregunta: "¿cuál es la causa del ser de una cosa y, por tanto, cuál es su substancia?" Aristóteles indica que esta respuesta es una respuesta abstracta. Si preguntamos lo que hará de estas carnes y de estos huesos un hombre, de estos ladrillos y de estas piedras una casa, de esta nube una nube tronadora, sin duda es correcto decir "la presencia de la esencia del hombre, de la casa, del trueno". Pero esta respuesta no nos lleva más lejos. Aristóteles señala el camino para una explicación más real, diciendo que lo que de una manera abstracta llamamos la esencia, si se la considera concretamente, es a veces una causa final, a veces una causa eficiente. Normalmente es una causa final. La razón por la cual esta carne y estos huesos constituyen un hombre, reside en que están informados por la forma del hombre, el alma humana; pero una respuesta que va hondo es ésta: "porque ellos están organizados de tal modo que sirven a los fines para los cuales el hombre existe y que consisten en la actividad intelectual y moral". En su biología, Aristóteles busca siempre, explicar la estructura por la función y de igual modo en los casos de los artefactos. ¿Qué es lo que hace de estos ladrillos y estas piedras una casa? El hecho de que sean colocados de modo que sirvan de abrigo a los seres y a los bienes.[658] Normalmente, pues, la causa formal es también una causa final.[659] Pero en la producción de substancias naturales y de artefactos surgen ciertos productos accesorios para los cuales no se puede dar ninguna causa final[660], y hay que explicarlos mecánicamente, por referencia a una causa motriz. Sin

[658] 68 H. 1043 a16, 33.

[659] 69 1044 b1.

[660] 70 *Ib.* 12.





duda, el trueno puede estar destinado, como dicen los pitagóricos, a aterrorizar a los habitantes del Tártaro, pero es más seguro explicarlo como debido a la extinción del fuego en las nubes o por alguna otra causa mecánica [661], y lo que se debe a una causa final también se debe a una causa mecánica. La luz de una linterna sirve para que no tropecemos, pero es debida al hecho de que lo que se compone de muchas partículas debe pasar a través de la que tiene poros más grandes, o bien por alguna otra razón física.[662] Y esta doble acción de la causa final y de la necesidad actúa normalmente en las substancias naturales así como en los artefactos.[663] Así en el libro Z, aunque identifica la substancia, lo que hace que la cosa sea lo que es, con la esencia, señala una explicación menos abstracta y más satisfactoria por la causa final o la causa mecánica, o por ambas juntas.

## EL ANÁLISIS DEL DEVENIR

Es natural ahora encarar el análisis aristotélico del devenir.[664] Su principal objetivo consiste en mostrar que cada uno de los tres modos de producción — la natural, la artística y la espontánea— implica condiciones similares. I) En esta oportunidad, Aristóteles entiende por naturaleza el poder inherente a todo ser vivo de iniciar el cambio y, en particular, de reproducir su especie. En la generación natural, como en toda otra generación, "toda cosa que nace es engendrada por algo y de algo, y llega a ser algo".[665] Es decir, la generación natural implica: a) un individuo que tiene ya la forma específica que debe tener el hijo; este individuo es el padre [666]; b) una materia suceptible de ser el vehículo de la forma específica, es decir, la materia provista por la madre [667]; c) un nuevo individuo con la misma forma específica. 2) En la producción

[661] 71 *An. Post.* 94 b33.

[662] 72 *Ib.* 27-31.

[663] 73 *Ib.* 34-37.

[664] 74 Z. 7-9.

[665] 75 1032 a13.

[666] 76 1034 a21-b1, 1032 a25.

[667] 77 H. 1044 a5.

artística, la preexistencia de la forma es menos evidente. La construcción de una casa no presupone la existencia previa de otra casa, como la generación presupone la existencia real de un padre. Sin embargo, se puede hablar de una casa preexistente, entendiendo por ello la forma de la casa concebida por el constructor.[668] 3) La producción espontánea es de dos clases: una que imita la naturaleza; otra que imita el arte. Una persona no especializada puede accidentalmente dar un tratamiento tan eficaz como el de un médico que hubiera proscripto por razones científicas.[669] Y la reproducción que, en los seres vivos superiores, exige la unión sexual, se cumple en los seres inferiores (así lo cree Aristóteles) espontáneamente[670], y en ambos casos Aristóteles se afana en mostrar que, tanto en la producción natural como en la producción artística, una parte del producto debe preexistir.[671]

En la generación, así como la materia no es engendrada, tampoco lo es la forma. Si la forma misma fuera producida, sería producida de alguna otra cosa, es decir, por la imposición de otra forma a otra materia, y si esta última forma fuera producida, lo sería por la imposición de otra forma a otra materia, y así sucesivamente ad infinitum.[672] La interpretación más natural de este pasaje sería que enseña la eternidad de las formas. Pero a veces Aristóteles dice de la forma que llega a la existencia y deja de ser instantáneamente.[673]

Debemos distinguir, según parece, entre la generación propiamente dicha (el nacimiento de una nueva substancia) y las formas de cambio menos importantes (cambio de cualidad o de tamaño, comprendiendo toda producción de artefactos). En el primer caso la forma debe preexistir en acto, en el padre; en el último sólo necesita preexistir potencialmente.[674] En este

[668] 78 Z. 1032 b1.

[669] 79 1034 a20.

[670] 80 1032 a30, 1034 b4-6.

[671] 81 1034 a24-30.

[672] 82 1033 b24 b19.

[673] 83 1039 b26; H. 1044 b21, 1043 b15.

[674] 84 Z. 1034 b18.





caso la forma no es eterna; pero no llega a la existencia por un proceso. Sobreviene instantáneamente en un proceso. En un momento dado no existe y en otro momento existe, pero no se puede decir que se trate de un nacimiento propiamente dicho. Un objeto blanco puede tomarse negro, pero lo blanco no se pone negro. El objeto blanco se torna negro poco a poco, pero en cada parte el negro sucede instantáneamente al blanco.[675] Los contactos, como las formas, "son y no son, sin devenir o perecer" [676]; y la forma de la casa individual llega a la existencia instantáneamente con el último contacto instantáneo de teja con teja, así como la forma del vaso de bronce individual surge instantáneamente, con el último contacto del martillo y el bronce. Análogamente, la forma individual del animal individual surge de modo instantáneo en el último momento de la transformación vitalizante que el elemento masculino imparte al femenino. Lo que deviene deviene por partes, pero la forma no tiene partes: es la estructura del conjunto.[677]

Aun cuando la forma específica preexiste realmente (es decir, en la generación natural), no existe aparte de las cosas individuales. La forma es eterna sólo en virtud de la serie ininterrumpida de sus encarnaciones. La forma indica un "tal" no un "éste"; una característica, no la cosa concreta que lleva esta característica. Y por esto las Formas platónicas sirven para explicar los hechos de la generación.[678]

A esta exposición del devenir hay que agregar aquella dada en el libro Λ.[679] Además de las tres causas internas; forma, materia, privación[680] , este libro llama la atención sobre tres causas exteriores, 1) La causa motriz inmediata, por ejemplo, en la producción artística el arte correspondiente, y en la generación natural, el padre[681]; 2) en la generación natural, la causa motriz remota y común, a saber, el sol que se desplaza a lo largo de la eclíptica y

[675] 85 H. 1044 b21-26; *Phys,* VI, 4.

[676] 86 *De caelo,* 280 b27.

[677] 87 Alex, *in Met.* 486, 13-33. *Cf.* Λ. 1070 a21-24.

[678] 88 Z. 1033 b19-29.

[679] 89 Λ. 4, 5.

[680] 90 1069 b32-34, 1070 b18, 22.

[681] 91 1071 a14, 28.

produce la sucesión de las estaciones [682]; 3) la causa motriz última o gruñera que actúa, no mecánicamente, sino por el deseo y el amor que provoca.[683] Así, el libro Λ va más lejos que el libro Z. El interés del libro Z está en la luz que proyecta sobre la relación entre la forma y la materia; mientras que el interés del libro Λ está en la cuestión de saber en qué medida es posible decir que todas las cosas tienen las mismas causas.[684] Aristóteles señala que, si se hace abstracción de la causa primera, las cosas que pertenecen a géneros diferentes tienen sólo analógicamente las mismas causas; y reconoce más claramente que en cualquiera otra parte la existencia de la forma individual como distinta de la forma específica, cuando dice: "vuestra materia, forma y causa motriz difieren de las mías, aunque sean las mismas en su fórmula general".[685] Y con el mismo espíritu insiste en que "las causas universales no existen; lo individual es la causa de los seres individuales; el hombre es la causa del hombre universalmente, pero no hay hombre universal; Peleo es la causa de Aquiles, y tu padre es causa de tí".[686] Así también la causa primera no es un principio general sino un espíritu individual.[687]

POTENCIA Y ACTO

La distinción de forma y materia en el libro Z es tratada sobre todo como una distinción existente en el seno de una cosa individual en cualquier momento de su historia, como distinción entre la esencia de una cosa, tal como se la formula en la definición, y el substrato incognoscible, sin el cual la esencia no puede existir. Pero a medida que avanza la discusión, Aristóteles presta mayor atención al tránsito de las cosas de un estado relativamente informe a un estado relativamente formado, y comienza a servirse de los términos de "potencia" y de "acto". En el libro Θ vuelve a la discusión de esta distinción.

682 92 *Ib. 15.*

683 93 *Ib.* 36.

684 94 1070 a31.

685 95 1071 a27.

686 96 *Ib.* 10-23.

687 97 1075 a11-15.





Distingue dos sentidos de la palabra δὺναμις.[688] El primer sentido es el que connota corrientemente en la lengua griega: poder, el poder que una cosa tiene de producir cierto cambio en otra. Y el otro sentido, en el cual Aristóteles se muestra principalmente interesado, es la potencialidad que posee una cosa de pasar de un estado a otro. Ve claramente que la noción de potencia es indefinible y sólo puede indicar su naturaleza señalando casos particulares. El acto es a la potencia como un hombre que está construyendo es respecto de un hombre que sabe cómo se construye, como el hombre despierto es al hombre dormido, como quien ve es a quien posee la vista pero tiene los ojos cerrados, como el objeto formado de materia es a la materia de que está hecho, y como el producto terminado es a la materia bruta, así es en general el acto con respecto a la potencia.

La escuela de Megara había negado la existencia de la potencia. Una cosa, decían los megáricos, está o no está en cierto estado, y eso es todo lo que se puede decir acerca de ella. Aristóteles insiste precisamente en que esto no es todo lo que se puede decir de la cosa. Puede parecer una simple perogrullada decir que antes de estar en el estado B, A ha debido ser potencialmente B; y sin duda si respondemos a la pregunta: "¿por qué A se convierta actualmente en B?" diciendo : "porque potencialmente ya era B", damos una respuesta que no es respuesta. La concepción de la potencia ha sido usada con frecuencia para encubrir la simple esterilidad del pensamiento. Con todo, hay un punto de importancia por el cual Aristóteles insiste en esta concepción, y es que el cambio no es catastrófico. No es el caso que A, que es absolutamente no B, devenga súbitamente B. Considerando A más cuidadosamente se encontrará que presenta ya ciertas condiciones del estado B, y además, si no fuera así, A no podría jamás convertirse en B. Un hombre que ha aprendido el arte de la construcción puede, si le place y dispone de los materiales necesarios, ponerse a construir, mientras que un hombre que no ha aprendido este arte no puede hacerlo. Debemos por eso reconocer que el primero posee una facultad de construcción que no posee el otro. O, asimismo, hay dos hombres, ninguno de los cuales oye nada. Pero supongamos que una campana suena cerca de ellos; uno oye y el otro no. Este simple hecho puede obligarnos a reconocer que existe una diferencia entre las condiciones previas de estos dos hombres, y expresamos esta diferencia diciendo que uno puede oír y el otro no. Es imposible explicar el cambio sin la potencia.[689]

688 98 1045 b35-1046 a11, 1048 a*25-b4.*

689 99 θ. 3.

Pero tampoco podemos explicarlo por la potencia sola. Nada pasa de la potencia al acto sin la acción de alguna cosa actual. El acto es anterior a la potencia; es anterior lógicamente, puesto que "ser capaz de ser B" es una noción más compleja que "ser B". Pero es también anterior en otro sentido. A no es potencialmente B a menos que sea capaz de llegar a ser actualmente B, y puesto que A no es capaz de tomarse B sino por la acción de alguna cosa que está ya en acto, su potencia misma de ser B presupone un acto. Y, en efecto, siempre y en todos los casos, la potencia presupone al acto y tiene sus raíces en el acto. Por ejemplo, soy capaz de saber lo que no conozco en este momento, precisamente porque hay algo que ya conozco; todo conocimiento proviene de un conocimiento preexistente. Y, además, la explicación última de las cosas reside para Aristóteles en el fin al cual sirven. Ahora bien, el acto es el fin hacia el cual tiende la potencia, y no viceversa. Los animales no ven para poder tener la facultad de ver, sino que tienen ésta para que puedan ver.[690]

Pero la principal prueba de la prioridad del acto es la siguiente[691]: lo que es eterno es, por naturaleza, anterior a lo que es perecedero; y nada es eterno en virtud de la potencia, porque lo que posee la potencia de ser posee igualmente esa potencia de no ser, mientras que lo eterno es lo que, por su naturaleza misma, no puede dejar de ser. De allí que, en cierto sentido, todas las entidades primordiales del universo estén libres de lo potencial. Dios está en acto en el sentido más pleno de la palabra, puesto que É1 es siempre lo que É1 es en cualquier momento, y no posee un solo elemento de potencia irrealizada. La forma está también perfectamente en acto. No hay forma específica que comience o cese de ser; sólo llega a actualizarse en individuos nuevos. Hasta la materia, aunque desde cierto punto de vista es potencia pura, está libre de la potencia más radical, la potencia de no ser: ella es eterna. Y, como hemos visto, todas las cosas individuales que existen en el mundo pueden ordenarse según el grado de potencia que las afecta. Los cuerpos celestes (aparte de Dios y las inteligencias) son los menos afectados de potencia; no poseen la potencia de nacer y perecer, o de cambiar de tamaño o de cualidad; pero poseen la que concierne al movimiento local. Y aun ésta no es la potencia de moverse o de no moverse. Por su naturaleza los cuerpos celestes están necesariamente siempre en movimiento, y su sola potencia

[690] 100 1049 b4-1050 b2.

[691] 101 1050 b6-1051 a2.





consiste en que pueden desplazarse de A a B, o de B a C, o de C a A. Todas las cosas sublunares están sujetas a los cuatro géneros de potencias, pero aun allí existe algo que es puramente actual, a saber, las infimae species, que son eternas, en razón de la ininterrumpida sucesión de las generaciones.

Finalmente, la doctrina de Aristóteles sobre la prioridad del acto lo conduce a negar la existencia de un principio malo en el mundo.[692] Lo que es potencial es tan superior a lo malo actual como inferior a lo bueno. Si lo que es eterno no puede tener ningún elemento de potencialidad, está desprovisto, a fortiori, de todo elemento de mal. "No existe mal fuera de las cosas particulares". El mal, en otras palabras, no es atributo necesario del universo, sino un producto accesorio del progreso cósmico, algo que emerge incidentalmente en el curso del esfuerzo de las cosas individuales por alcanzar la perfección que les es accesible, y aproximarse así, en la medida de sus posibilidades, a la vida divina, "para devenir tan inmortales como pueden".[693] El hecho de que en gran medida fracasen se debe a la materia o necesidad, pero esto no constituye un principio malo sino un principio indiferente al bien y al mal, y para Aristóteles el proceso del mundo es una tendencia tal hacia la forma o el bien que a veces atribuye a la materia misma esta tendencia.[694]

## LA TEOLOGÍA DE ARISTÓTELES

El libro Λ se considera con razón como la clave de bóveda de la Metafísica. Aristóteles ha dado el nombre de "teología" a la más elevada de las ciencias, a la ciencia de aquella clase de ser que une en sí la existencia substancial, autónoma, a la ausencia de cambio[695] ; y es en este libro donde encontramos su único ensayo sistemático de teología. Hay pasajes en sus otras obras que proyectan valiosa luz sobre sus ideas teológicas[696]; y otros en los cuales

[692] 102 1051 a4-21.

[693] 103 *E. N.* 1177 b33.

[694] 104 *Phys.* 192 a16-23.

[695] 105 E. 1026 a10-19; K. 1064 a33-b3.

[696] 106 Sobre la cuestión de si el "intelecto activo" del *De anima* debe ser identificado con Dios, ver págs. 214-221.

evidentemente se acomoda a las concepciones de su tiempo.[697] Al parecer, en sus primeras obras formuló "pruebas de la existencia de Dios" completamente diferentes de las que se encuentran en el libro Λ. Se dice que en el diálogo Sobre la filosofía había dado lo que puede llamarse una anticipación del argumento ontológico: "donde existe lo mejor —dice— existe lo óptimo, o, entre las cosas que existen, una es mejor que la otra; de allí que exista una cosa óptima, que debe ser la divina".[698] Tampoco le fue extraño el argumento teleológico. En el mismo diálogo describió una raza de hombres que contemplan por primera vez la belleza de la tierra y el mar, la majestad de los cielos estrellados, y que infieren de lo que ven la conclusión de que estas obras poderosas proceden de los dioses.[699] Usó también los sueños, las premoniciones [700] y el instinto animal[701] como pruebas de la existencia de seres divinos. Pero en las obras que poseemos, que expresan su pensamiento más maduro, atribuye generalmente la adaptación a la teleología inconsciente de la naturaleza más bien que a la realización de un plan divino.

En el libro Λ [702], sin embargo, vemos a Aristóteles argumentando en favor de un Dios tan alejado de las ideas religiosas populares, que no se le puede suponer queriendo adaptarse a la inteligencia o a los prejuicios de su auditorio. Y sus argumentos se basan en principios profundamente arraigados en su metafísica. El argumento, que es una forma del argumento cosmológico, puede exponerse de la manera que sigue. Las substancias son las primeras de todas las cosas existentes.[703] De allí resulta que si todas las substancias son perecederas, todas las cosas son igualmente perecederas. Pero hay dos cosas que no son perecederas: el cambio y el tiempo. El tiempo no puede haber tenido origen y no puede cesar de ser, porque si fuera de otra

[697] 107 Estos pasajes a menudo pueden reconocerse por una referencia a "dioses" en plural. *Cf. E.* N. 1099 b11, 1162 a5, 1179 a25.

[698] 108 Fr. 1476 b22-24.

[699] 109 *Ib. a*34-b11. *Cf. a11*-32.

[700] 110 Fr. 1475 b36-1476 a9.

[701] 111 Cic. *de N. D.* ii, 49, 125.

[702] 112 Cap. 6, 7.

[703] 113 1069 a19-26, *cf. Z.* 1.





manera sería preciso admitir que el tiempo existía antes de que hubiera tiempo o que habrá un tiempo después que el tiempo haya cesado de ser. Y el cambio debe ser tan continuo como el tiempo, ya que el tiempo si no es idéntico al cambio es concomitante con él.[704] Ahora bien, el único cambio continuo es el cambio de lugar [705] y el único cambio continuo de lugar es el movimiento circular[706]; debe existir, pues, un movimiento circular eterno.[707]

Para que se produzca un movimiento eterno, es necesario que haya: 1) una substancia eterna. Hasta aquí las Formas platónicas satisfarían. Pero 2) esta substancia eterna debe ser capaz de producir el movimiento, de lo cual las Formas son incapaces.[708] 3) Deben no sólo tener este poder sino ejercerlo. 4) Su esencia debe consistir, no en la potencia, sino en el acto, porque de otra manera podrá no ejercer esta potencia, y el cambio no sería eterno, es decir, necesariamente perpetuo. 5) Tal substancia debe ser inmaterial, puesto que debe ser eterna.[709]

La experiencia confirma este resultado[710] , puesto que ésta nos muestra que existe alguna cosa que se mueve con movimiento circular incesante: son los cielos estrellados. Debe haber alguna cosa que los mueva. Ahora bien, lo que mueve y es movido constituye alguna cosa intermedia que no podría contentarnos. Debe haber alguna cosa que mueva sin ser movido.[711] Y este motor inmóvil que nos indica la experiencia no puede ser otra cosa que el ser eterno substancial, acto puro, cuya existencia ha sido ya probada.

Ahora bien, ¿cómo puede algo mover sin ser movido? La producción física

[704] 114 Es "el número del cambio", *Phys.* 219 b1, etc.

[705] 115 *Phys.* 261 a31-b26.

[706] 116 261 b27-263 a3, 264 a7-265 a12.

[707] 117 Λ. 1071 b4-11.

[708] 118 *Cf.* A. 991 a8-11, b3-9, 992 a29-32; Z. 1033 b26-1034 a5.

[709] 119 Λ. 1071 b12-22.

[710] 120 1072 a22.

[711] 121 *Cf. Phys.* 257 a31-b13.

del movimiento implica el contacto mutuo del motor y el móvil, y por consecuencia una reacción del móvil sobre el motor.[712] El motor inmóvil debe por tanto producir el movimiento de manera no física, siendo un objeto de deseo. En un pasaje Aristóteles concibe la producción del movimiento por el primer motor como si tuviera un carácter casi físico; no dice que el primer motor sencillamente opere de modo directo sobre la esfera exterior del universo y sólo indirectamente sobre las esferas interiores, sino que está efectivamente en la periferia del universo.[713] Esa es, sin embargo, una expresión imprudente cuyo valor no habría que exagerar. La verdadera opinión de Aristóteles es que el primer motor no está en el espacio.[714]

Se ha discutido mucho la cuestión de si Dios no es para Aristóteles sólo la causa final del cambio o si también es su causa eficiente. La respuesta es que Dios es la causa eficiente por ser la causa final, y no de otra manera. Pero es la causa final no en el sentido de algo que nunca es y que siempre ha de ser. Es un ser eternamente vivo, cuya influencia se expande a través del universo de tal suerte que todo lo que acontece (al menos si dejamos de lado el oscuro reino del azar y del libre arbitrio) depende de Él. Mueve directamente el "primer cielo", es decir, Él causa la diaria rotación de los astros alrededor de la tierra. Y puesto que Él mueve inspirando amor y deseo, ello parece implicar que el "primer cielo" tiene alma. Y encontramos una confirmación de esta manera de ver en otros pasajes, donde Aristóteles dice que los cuerpos celestes son seres vivos.[715] Explica los movimientos del sol, de la luna y de los planetas con la hipótesis de un "conjunto" de esferas concéntricas que tienen cada una sus polos fijos en la envoltura de la esfera que está inmediatamente fuera de ella. Así cada esfera comunica su propio movimiento a la esfera próxima que le es interior, y el primer motor, que hace mover la esfera más exterior, hace mover al mismo tiempo todas las otras. El primer motor es el que hace mover el sol alrededor de la tierra en veinticuatro horas, determinando así la sucesión rítmica del día y de la noche y todos los fenómenos de la vida terrestre que dependen de esa sucesión. Pero el ritmo de las estaciones con la secuencia de las épocas de la siembra, de la cosecha y

[712] 122 *Ib.* 202 a3-7.

[713] [123] *Ib.* 267 b6-9.

[714] [124] *De caelo,* 279 a18.

[715] 125 *Ib.* 285 a29, 292 a20, b1.





de la reproducción de los animales, es más importante en la economía terrestre, y esto se debe al movimiento anual del sol a lo largo de la eclíptica; la generación en cada lugar tiende a producirse cuando el sol se aproxima a esa parte de la tierra, y la destrucción, cuando el sol se aleja.[716] Y este movimiento, como los otros movimiento especiales del sol, de la luna y de los planetas se debe a las "inteligencias". Éstas también mueven en tanto que "fines"[717] , es decir, en tanto que son deseados y amados. Su relación con el primer motor no está especificada, pero puesto que el primer motor es el único jefe del universo[718], del cual "depende el cielo y toda la naturaleza" [719], debemos suponer que mueve también las inteligencias, en tanto que objeto de su deseo y de su amor. Los detalles del sistema quedan un poco oscuros, pero probablemente debemos representarnos cada esfera celeste como una unidad que se compone de un alma y de un cuerpo y que desea y ama su correspondiente "inteligencia". ¿Cómo el amor y el deseo producen los movimientos físicos que hay que explicar? La teoría propuesta dice que cada una de estas esferas desea una vida que se aproxime tanto como es posible a la de su principio motor. La vida de su principio motor es una vida espiritual, continua, invariable. Las esferas son incapaces de reproducir este género de vida, pero se aproximan tanto como está en su poder, cumpliendo el único movimiento físico perfectamente continuo: el movimiento circular.[720] Aristóteles eliminó el movimiento rectilíneo porque este movimiento, para ser continuo, exige espacio infinito, en el cual no creía.[721]

Podemos considerar ahora la descripción que hace Aristóteles del primer motor. Como la actividad física es incompatible con su naturaleza inmaterial, Aristóteles le atribuye actividad mental, y sólo aquella clase de actividad mental que no debe nada al cuerpo, es decir, el conocimiento, y sólo aquella clase de conocimiento que no implica proceso ni transición de premisas a conclusión, sino que es directa e intuitiva. El primer motor es no sólo forma y actividad, sino también vida y espíritu; y le aplica el nombre de Dios, que

[716] [126] *De Gen. et Corr.* 336 a32, b6.

[717] 127 Λ. 1074 a23.

[718] 128 1076 a4.

[719] 129 1072 b13.

[720] 130 *Phys.* 265 b1.

[721] 131 265 a17.

hasta aquí no habíamos encontrado.[722]

Ahora bien, el conocimiento cuando no depende, como en el hombre, de los sentidos y la imaginación, debe ser el conocimiento de lo que es mejor; y lo que es mejor es Dios. El objeto de su conocimiento es, por tanto, Él mismo. "Ahora bien, el espíritu se conoce a sí mismo por participación en lo conocido; llega a ser conocido por contacto y conocimiento, así que la misma cosa es el espíritu y el objeto de espíritu." [723] Dicho de otra manera: en la intuición el espíritu se encuentra como en contacto directo con su objeto, no piensa, pues, una cosa por intermedio de otra, como término medio. Precisamente como en la sensación la forma sensible penetra en el espíritu, despojada de la materia[724], así también ocurre en el conocimiento de la forma inteligible, y el carácter del espíritu consiste en que no tiene carácter propio, sino que es caracterizado enteramente por lo que conoce en un momento dado. Si tuviera, en efecto, un carácter propio, éste se opondría a la perfecta reproducción del objeto en el espíritu cognoscente, así como un espejo que tuviera su color propio reproduciría menos perfectamente el color del objeto reflejado.[725] Así en el conocimiento el espíritu y su objeto tienen un carácter idéntico, y conocer un objeto es conocer el propio espíritu tal como es cuando conoce el objeto.

Esta explicación de la conciencia de sí tiene por primera finalidad explicar la autoconciencia que acompaña el conocimiento de un objeto. El espíritu se convierte en objeto del espíritu en el acto de conocer otra cosa y gracias a este acto. No debemos suponer que lo que el espíritu conoce primitivamente es él mismo, sino esta explicación de la manera como se convierte en su propio objeto, constituye una petitio principii. Pero lo que Aristóteles atribuye a Dios es un conocimiento que solamente tiene por objeto a sí mismo. Se ha ensayado hacer más tolerable la concepción aristotélica de conocimiento divino, diciendo que este conocimiento es, contrariamente al conocimiento ordinario, un conocimiento director de sí mismo y un conocimiento indirecto del mundo. Nec tamen sequitur, dice Santo Tomás, quod omnia alia a se ei

[722] 132 Λ. 1072 b25.

[723] 133 *Ib.* 20.

[724] 134 *De An.* 424 a18.

[725] 135 *Ib.* 429 a13-22.





sunt ignota; nam intelligendo se intelligit omnia alia.[726] Muchos otros escolásticos expresan la misma opinión, y Brentano cita en su apoyo un pasaje[727] en el cual Aristóteles dice que el conocimiento de los correlativos es el mismo. Todas las cosas que no son Dios deben su existencia enteramente a Dios, de suerte que conociéndose Dios a sí mismo conoce al mismo tiempo todas las otras cosas. Esta es una idea posible y fecunda, pero que no es la que Aristóteles adopta. Para él, o Dios se conoce a sí mismo, o bien conoce otras cosas [728], y al afirmar la primera alternativa, niega implícitamente la segunda. En realidad niega explícitamente muchas implicaciones de la segunda alternativa; niega a Dios todo conocimiento del mal y todo tránsito de un objeto de pensamiento a otro.[729] El resultado de este deseo de excluir de la vida divina toda relación con el mal y toda "sombra de cambio" es el imposible y estéril ideal de un conocimiento que no tiene otro objeto que sí mismo.

La concepción de Dios presentada en el libro Λ es ciertamente insatisfactoria. Dios, tal como Aristóteles lo concibe, posee un conocimiento que no es el conocimiento del universo, y ejerce sobre el universo una influencia que no deriva de su conocimiento; una influencia que difícilmente se puede llamar actividad, puesto que es la influencia que una persona puede ejercer inconscientemente sobre otra o que aun una estatua o cuadro puedan ejercer sobre sus admiradores. No tiene nada de extraño que los comentaristas hayan encontrado difícil creer que tal había sido verdaderamente la concepción de Aristóteles y han tratado de introducir en lo que Aristóteles dice algo diferente de lo que dice. Aun Alejandro intentó encontrar en su maestro un reconocimiento de la Providencia divina, y la mayoría de los antiguos estudiosos concordaban con la opinión de Alejandro. Averroes mismo, que negaba a Dios toda actividad creadora y todo libre arbitrio, le atribuía (y en eso creía seguir a Aristóteles) un conocimiento de las leyes generales del universo. Santo Tomás y Duns Escoto se expresaron con cautela, pero tendieron a interpretar el Dios de Aristóteles en sentido teísta. Hemos asistido en nuestro días a una larga controversia entre Brentano y Zeller, en la

[726] 136 I*n Met.* Lib. xii. lect. xi.

[727] 137 *Top.* 105 b31-34.

[728] 138 Λ. 1074 b22.

[729] 139 *Ib.* 25, 32, 26.

que el primero afirmaba y el segundo negaba la interpretación teísta. Hay que reconocer que la tentativa de Brentano no ha fracasado[730]; Aristóteles no tiene una teoría de la creación divina ni de la Providencia divina. Pero hay rastros en él de un modo de pensar menos árido que aquel que, como vimos, era su teoría deliberada.

La actividad de Dios como actividad de conocimiento, y sólo de conocimiento, no aparece únicamente expuesta en el libro Λ; esta teoría parece formar parte de la concepción permanente de Aristóteles y se encuentra expresada con la misma claridad en otras obras.[731] Por otra parte, criticando a Empédocles por haber excluido una parte de la realidad del conocimiento que posee Dios, Aristóteles critica, en efecto, su propia limitación del conocimiento de Dios a un auto-conocimiento.[732] Cuando Aristóteles considera la naturaleza de Dios, tiene la impresión de que si se le atribuye algún interés práctico por el mundo, se le restará perfección; pero cuando considera el mundo, tiende a pensar a Dios de una manera que lo aproxima más al mundo.

Ante la pregunta de si Aristóteles piensa a Dios como creador del mundo, la respuesta debe ser ciertamente que no. Para él la materia es inengendrada, eterna; argumenta expresamente contra la hipótesis de una creación del mundo.[733] La creación del mundo no excluiría necesariamente la hipótesis de que es Dios quien mantiene, a través de la eternidad, la existencia de la materia; pero no se encuentra en Aristóteles la menor huella de una doctrina parecida. Además, las inteligencias aparecen como si tuvieran una existencia independiente, como seres increados. Y la tentativa de Brentano de mostrar que el intelecto de cada ser humano individual es creado por Dios en el momento del nacimiento, se quiebra contra los textos que afirman claramente

[730] 140 Ha sido examinada en detalle por K. Elser en *Die Lehre des A. über das Wirken Gottes,* Münster, 1893. He revisado los principales puntos de la argumentación de Brentano en Mind, xxiii, 289-291.

[731] 141 *De cielo,* 292 a22, b4; *E. N.* 1158 b35, 1159 a4, 1178 b10; *Pol.* 1325 b28. πρᾶξις es atribuida a Dios en *E. N.* 1154 b25, *Pol.* 1325 b30, pero en un sentido más amplio en el cual θεωρία es una especie de πρᾶξις (1325 b20).

[732] 142 *Met.* B. 1000 b3; *De An.* 410 b4.

[733] 143 *De caelo,* 301 b31, 279 b12 *et* sq.





la preexistencia eterna del intelecto.[734]

Existe un solo pasaje en el libro Λ en el cual a primera vista Aristóteles parece sugerir que Dios existe en el mundo tanto inmanente como trascendentemente. "Debemos considerar de cuál de las dos maneras posibles la naturaleza del conjunto posee lo bueno y lo mejor; si los posee como algo que existe separadamente y por sí o como el orden del todo O quizá deberíamos decir que posee el bien de ambas maneras, como en un ejército. Porque es verdad que el bien de un ejército está en su orden y que su jefe es su bien, y este último en un grado más alto; porque él no existe en razón del orden, sino el orden en razón de él.[735] Pero, aunque Aristóteles dice que el bien existe como espíritu trascendente y como orden inmanente, no dice que Dios existe de esta doble manera. Dios es esencialmente para él, en el libro Λ, la causa primera; y en vista de su a menudo repetida doctrina de la prioridad de las substancias, la causa debe ser para él una substancia, y no una abstracción tal como el orden; sin embargo, habla del orden como si se debiera a Dios, de suerte que se puede decir con razón que su Dios actúa en el mundo y que en este sentido es inmanente.

Una de las particularidades más notables de la concepción aristotélica del universo es su completa teleología. Aparte de los monstruos y coincidencias ocasionales, todo lo que existe o acontece, existe o acontece para un fin. Pero no es tan clara la interpretación que se ha de dar a esta manera de ver. ¿Significa 1) que la estructura y la historia del universo representen la realización de un plan divino? ¿O 2) que el universo se debe a los esfuerzos conscientes de seres individuales que tienden hacia los fines? ¿O 3) que existe en la naturaleza una aspiración inconsciente hacia los fines? 1) La primera alternativa no es compatible con la teoría del libro Λ, de acuerdo con el cual la única actividad de Dios consiste en el conocimiento de sí mismo. Pero en el mismo libro se encuentran huellas de una concepción diferente. Cuando Dios es comparado con un capitán de un ejército a quien se debe el orden del ejército, o con un gobernante de un pueblo, o cuando el universo es comparado a una casa donde se asignan funciones más o menos determinadas a todos los miembros de la familia, desde el más elevado hasta el más humilde [736], es difícil no suponer que Aristóteles concibe a Dios como

[734] 144 Notablemente en *De anima* 430 a23.

[735] 145 1075 a11-15.

[736] 146 1075 a15, 1076 a4, 1075 a19.

si dirigiera por su voluntad las principales líneas de desenvolvimiento de la historia universal. Y se podrían citar otros pasajes en los cuales Aristóteles usa el mismo lenguaje. Alejandro atribuía a Aristóteles la creencia en una actividad providencial, en lo que se refiere al mantenimiento de las especies. Esta interpretación se funda en un pasaje[737] donde Aristóteles dice que para los seres que, por razón de la distancia que los separa del primer principio, son incapaces de existir de un modo permanente (por ejemplo, para los hombres, los animales y las plantas, en contraste con los astros), Dios ha provisto lo que más se aproxima a lo mejor, asegurando la continuidad de la generación. Análogamente, el elogio que hace de Anaxágoras [738] por haber introducido la razón como causa del orden que reina en el mundo, implica la atribución a Dios de un ordenamiento general del universo, que también se encuentra expresado en frases como, "Dios y la naturaleza no hacen nada en vano".[739] Pero es notable cuan pocas son las huellas que se encuentran de esta manera de pensar, si exceptuamos los pasajes en los cuales Aristóteles busca probablemente acomodarse a las opiniones comunes. Nunca usó la palabra "Providencia" de Dios, como lo habían hecho Sócrates y Platón [740]; no cree realmente en los castigos y en las recompensas divinas; no tiene el interés de Platón por justificar la actitud de Dios con respecto al hombre.[741]

2) La segunda alternativa parece estar excluida por el hecho de que la teleología en la naturaleza decididamente se opone al trabajo del pensamiento.[742] 3) En general, parece que es la tercera concepción la que prevalece en el espíritu de Aristóteles. Porque, por un pasaje donde dice que Dios y la naturaleza no hacen nada en vano, hay muchos otros en las cuales dice simplemente que la naturaleza no hace nada en vano. Es verdad que la noción de teleología inconsciente es insatisfactoria. Si tenemos que concebir la acción, no sólo como produciendo un resultado, sino como tratando de producirlo, debemos concebir el agente, o como imaginando el resultado y

[737] 147 *De Gen. et Corr.* 336 b31.

[738] 148 A. 984 b15.

[739] 149 *De caelo.* 271 a33.

[740] 150 Xen. *Mem. i, 4,* 6, etc.; Platón, *Tim.* 30 c, 44 *c.*

[741] 151 Su solución del problema del mal reside en una referencia a τὸ κακοποιόν inherente a la materia *(Phys.* 192 a15). No es que la materia tenga alguna predisposición hacia el mal, sino que siendo una potencia de opuestos, tiende tanto a la potencia del mal como a la del bien.

[742] 152 *Phys.* 199 b26.



PSIKOLIBRO

tratando de obtenerlo, o como un instrumento de alguna otra inteligencia que se sirve de él para realizar sus propios fines conscientes. La teleología inconsciente implica un propósito que no es el propósito de ningún espíritu y que, por tanto, no es propósito de ningún modo. Pero el lenguaje de Aristóteles sugiere que él (como muchos pensadores modernos), no siente esta dificultad, y que, en general, se contentaba con utilizar la noción de un propósito inconsciente en la naturaleza misma.

## CAPÍTULO VII - ÉTICA

El conocimiento, de acuerdo con Aristóteles, es de tres clases principales: teórico, práctico o productivo, según que sea buscado por sí mismo, para servir de regla de conducta, o como medio de hacer cosas útiles o bellas. La ciencia práctica suprema —de la cual todas las otras son subordinadas y auxiliares— es la política o, como podríamos estar inclinados a llamarla hoy, con mayor conciencia de que el hombre es miembro de otras comunidades además del Estado, la ciencia social. D e esta ciencia, la ética no es más que una parte y, en consecuencia, Aristóteles no habla nunca de "ética" como una ciencia independiente, sino solamente del "estudio del carácter" o de "nuestras discusiones sobre el carácter".[743]

La ciencia de la "politica", tomada en su totalidad, se divide en dos partes que pueden ser llamadas por conveniencia ética y política. La ética de Aristóteles evidentemente es social, y su política es ética; no olvida en la_ Ética que el hombre individual es esencialmente miembro: de una sociedad, ni en la Política que la virtud del Estado depende de la virtud de los ciudadanos. No obstante, no duda nunca que existe una diferencia entre estas dos clases de investigaciones. Acerca de la naturaleza de la relación que existe entre ellas no es tan claro. Al comienzo de la Ética describe el bien del Estado como "mayor y más perfecto" que el bien del individuo, y a este último como algo con que es preciso contentarse si no se puede alcanzar el primero.[744] Pero su sentimiento del valor de la vida individual parece crecer a medida que lo discute, y al final de la obra se expresa como si el Estado estuviera simplemente al servicio de la vida moral del individuo, suministrando el elemento de compulsión que es necesario si los deseos del hombre deben obedecer a su razón.[745]

El tono general de la Ética se halla en la primera frase: "Todo arte y toda investigación científica, toda acción y toda elección deliberada parecen apuntar a algún bien; de allí que el bien haya sido justamente definido:

[743] 1 *An. Post.* 89 b9; *Pol* 1261 a31, etc. La palabra ética (ἡ ἠθική) quiere significar la *ciencia* del carácter.

[744] 2 *E. N.* 1094 b7-10.
[745] 3 1179 a33 *et sq.*





aquello a que tienden todas las cosas." Toda acción apunta a alguna otra cosa que sí misma, y de su tendencia a producir esta cosa deriva su valor. La ética de Aristóteles es netamente teleológica: la moralidad consiste a sus ojos en hacer ciertas acciones no porque ellas nos parezcan correctas en sí mismas, sino porque reconocemos capaces de dirigirnos a lo que es el "bien para el hombre".[746] Esta manera de ver, sin embargo, no puede en realidad concillarse con la distinción que traza entre la acción o conducta, que tiene su valor en sí misma, y la producción, que deriva el suyo de la "obra" producida: brida, estatua o cualquier otra cosa que se produzca. Si se hubiera atenido más a esta distinción, hubiera llegado a una teoría de tipo más kantiano. Esta distinción influye en su ética, pero, de una manera general, interpreta

### LA ACCIÓN HUMANA CON LA CATEGORÍA DE MEDIO Y FIN.

El fin al cual tiende una acción particular puede ser sólo un medio para un fin ulterior, pero es necesario que haya un término en esta serie; cada acción debe tener un fin último que tiene valor en sí mismo y, concluye Aristóteles, demasiado fácilmente, el fin último de todas las acciones debe ser el mismo. Dos cuestiones se suscitan ahora: ¿cuál es este fin? y ¿qué ciencia los investiga? Es fácil responder a la segunda cuestión. La ciencia política ordena cuáles ciencias deben ser estudiadas y por quién; a la ciencia política están subordinadas las artes más apreciadas, tales como la estrategia; la ciencia política nos dice lo que debemos hacer y lo que debemos evitar; es, pues, la ciencia política la que estudia lo que es el bien para el hombre.[747] La otra cuestión es más difícil y exige, para ser plenamente resuelta, todo el resto de la Ética. Debemos contentarnos con responder con la precisión que permite nuestro tema. La ética se ocupa de "cosas que son generalmente así"; de "cosas que son capaces de ser de otra manera", y no debemos esperar de ella las demostraciones perfectas que son posibles en una ciencia que, como las matemáticas, se ocupa de "cosas que son necesariamente".[748] Aristóteles distingue frecuentemente el elemento necesario y el elemento contingente en el universo. No es siempre claro si lo que quiere decir es que hay acontecimientos que son objetivamente indeterminados o si distingue entre la

[746] *4* A veces, sin embargo, su teleología es inmanente; el acto bueno es un medio de llegar al bien, en el sentido que forma un elemento de la vida ideal.

[747] 5 1094 a1-b11.
[748] 6 b11-27.

necesidad que podemos rastrear y la que se nos escapa; pero aparentemente cree que, en la acción humana y en todo acontecimiento, hay una contingencia actual. Aun si admitimos, sin embargo, 1) que las consecuencias físicas de nuestros actos no pueden ser exactamente previstas, y 2) que las acciones futuras son actualmente indeterminadas, Aristóteles parece equivocarse al suponer que estos hechos disminuyen la exactitud posible de la filosofía moral. Ellos hacen imposible decir con precisión cuáles acciones producen los mejores resultados; pero la ciencia afectada por ello es la ética aplicada o casuística, que trata de decirnos lo que debemos hacer en circunstancias dadas, y no la ética abstracta, que investiga lo que significa "deber" y por qué debemos hacer lo que debemos hacer.

La diferencia que existe entre la ética y las ciencias exactas está mejor expresada en otra parte. El razonamiento de la ética no consiste en partir de principios primeros, sino en remontarse a ellos; parte, no de lo que es inteligible en sí, sino de lo que nos es familiar, es decir, de los hechos, y remonta a éstos a las razones subyacentes; y, para obtener el conocimiento indispensable de los hechos, es necesaria Una buena educación. Las matemáticas tratan de un tema cuyos primeros principios son adquiridos por una fácil abstracción de los datos sensibles; lo esencial de las matemáticas consiste en deducir las conclusiones de estos primeros principios. Los primeros principios de la ética están demasiado profundamente inmersos en los detalles de la conducta para que se los pueda captar tan fácilmente, y lo esencial de la ética consiste precisamente en captarlos. Para eso son necesarias dos condiciones: primeramente,. el discípulo debe ser educado de modo que acepte las opiniones generales acerca de las cuestiones morales, las cuales representan la sabiduría colectiva de la especie humana. Éstas opiniones no son ni muy claras ni muy coherentes, pero, tales como son, constituyen los únicos datos de los cuales es posible partir para alcanzar los primeros principios. La segunda condición consiste en investigar estas creencias, compararlas entre sí, purificarlas de sus inexactitudes y de sus contradicciones y establecer las verdades "más inteligibles en sí mismas", que nunca aparecen a primera vista, pero que son evidentes por sí mismas cuando han sido alcanzadas.[749] Si la ética no es demostrativa, ¿es, pues (para usar una distinción frecuente en la lógica de Aristóteles) dialéctica? En cierto sentido, sí: una de las ventajas de la dialéctica es justamente la de conducimos a los primeros principios.[750] De aquí que Aristóteles a menudo razona

[749] 7 1095 a2-11, 30-b13, 1098 a33-b4, 1142 a11-20, 1145 b2-7.
[750] 8 *Top.* 101 a36-b4.





dialécticamente, partiendo no de principios conocidos como verdaderos, sino de opiniones, ya sea de la "multitud" o bien de los "sabios", y particularmente de aquellas de la escuela platónica. Pero no se sigue de allí que la Ética sea un prolongado argumento ad hominem fundado en opiniones que Aristóteles mismo no acepta; en ese caso ciertamente hubiera creído que no valía la pena ocuparse de ella. En general, acepta las opiniones de la Academia como propias, y cuando no, no titubea en decirlo.

## EL FIN DE LA VIDA HUMANA

Aristóteles acepta de la "multitud" la concepción de que el fin de la vida humana es la εὐδαιμονία.[751] El adjetivo correspondiente significaba primitivamente "vigilado por un buen genio", pero, en el uso ordinario de la lengua griega, la palabra significa simplemente buena fortuna, con frecuente alusión particular a la prosperidad exterior. No es adecuado traducir en la Ética esta palabra por "felicidad", pues, mientras que "felicidad" designa un estado de sentimiento diferente del "placer" sólo porque sugiere permanencia, profundidad y serenidad, Aristóteles insiste en que la εὐδαιμονία es una especie de actividad y no una especie de placer, aunque el placer la acompañe naturalmente. La expresión "bienestar", que es más vaga, es por tanto mejor. Si se plantea la cuestión de saber si Aristóteles era un hedonista, es mejor guiarse por su afirmación repetida y deliberada de que el fin de la vida es actividad, más bien porque él usa —a falta de un término mejor— una palabra que sugiere no la acción sino el sentimiento.

Decir que el bien para un hombre es la εὐδαιμονία no nos lleva muy lejos, reconoce Aristóteles. Deseamos saber qué clase de vida es la εὐδαιμονία. En realidad, los hombres parecen escoger cuatro géneros de vida. El mayor número tiende al placer; pero este es un fin de los esclavos y las bestias. Los mejores apuntan al honor; éste es el objeto de la vida política. Pero el honor depende más de quien lo da que de quien lo recibe, mientras que el fin de la vida debe ser alguna cosa que nos sea muy propia. El honor parece ser buscado como algo que nos da seguridad de nuestra propia virtud, y la virtud es quizá más verdaderamente el fin de la vida política. Pero la virtud es compatible con la inactividad y con la miseria y, por estas razones, no

[751] 9 1095 a14-20.

puede ser considerada como el verdadero fin. Algunos hombres también persiguen la riqueza; pero ésta es un medio, no un fin. La vida contemplativa es aplazada para el libro X, donde Aristóteles bata de mostrar que ella constituye el fin más elevado de la vida humana.[752]

Platón había propuesto alguna cosa más abstrusa que estos bienes evidentes, una Forma del Bien que sería la fuente de toda bondad, no importa dónde se la encuentre en el universo. A esta concepción Aristóteles objeta: 1) que el término "bien" no tiene una significación común a todas sus aplicaciones. Sin embargo, no llega a decir que su uso sea simplemente equívoco; se satisface con un compromiso, sugiriendo que todos los bienes tienden a un bien único o derivan de este bien singular (el bien en la categoría de la substancia, la bondad de Dios o del intelecto), o que son uno por analogía; el bien en una categoría es a las otras cosas en esta categoría como el bien en una segunda categoría es a las otras cosas de esta categoría; 2) arguye, como podría ser argüido a propósito de cualquier Forma platónica, que no existe Forma del Bien independiente de sus manifestaciones particulares; y 3) que aun si hubiera una Forma del Bien separada, no serviría de nada en la práctica; el bien para el hombre es el bien más amplio, cuya contemplación debe ayudarnos en nuestra vida diaria.[753]

Él bien para el hombre debe presentar dos caracteres. Debe ser final, algo elegido por sí mismo y no como medio para alcanzar otra cosa. Y debe ser suficiente en sí mismo, es decir, algo que por sí mismo hace la vida digna de ser elegida. Ambos caracteres pertenecen al bienestar. Pero tenemos ahora que preguntar qué es la felicidad. Para responder a esta cuestión, Aristóteles introduce la noción platónica de trabajo o función. En el fondo, busca qué género de vida es el que puede dar al hombre más satisfacción, pero para responder a esta cuestión juzga necesario inquirir cuál es la función característica del hombre. E1 problema procede de las artes, donde admite fácil respuesta. No hay ninguna dificultad en ver que la función de un tocador de flauta, como tal, es tocar la flauta, o que la de un hacha es cortar. Aun con respecto a las partes del cuerpo vivo —el ojo, la mano— es fácil ver cuál es su función. Pero no es tan fácil ver cuál es la función del hombre. Aristóteles responde a la cuestión considerando que es la cosa que sólo el hombre puede hacer. El crecimiento y la reproducción los compartimos con

[752] 10 1095 b14-1096 a10.

[753] 11 1096 a11-1097 a14.





los animales y las plantas, la sensación con los animales; ninguna de estas funciones puede ser la función característica del hombre. Pero en el hombre, como hemos aprendido en el De anima, una facultad más alta se superpone a las otras, a la cual Aristóteles llama τὸ λόγον ἔχον "lo que tiene un plan o regla". Dentro de esta facultad hay una subfacultad que entiende el plan y otra que lo obedece. El bienestar debe ser la vida de esta facultad. En segundo lugar, debe ser actividad, no mera potencialidad. En tercer lugar, debe ser conforme a la virtud o, si hay más de una, a la mejor y más perfecta entre ellas. En cuarto lugar, debe manifestarse no solamente durante cortos períodos, sino durante una vida completa.[754]

Esta definición es confirmada por las concepciones comunes sobre el bienestar, y al mismo tiempo las corrige. Algunos dicen que el bienestar es la virtud; nosotros decimos que es aquella especie de acción hacia la cual tiende la virtud. Algunos dicen que es el placer; nosotros decimos que está acompañada necesariamente del placer. Algunos dicen que es la prosperidad exterior; nosotros decimos que, sin cierta prosperidad, el hombre no puede ejercer esta buena actividad que es el bienestar. Así los principales elementos que figuran en la noción común de bienestar entran igualmente en nuestra definición. La virtud es la fuente de donde fluye la buena actividad, el placer es su acompañamiento natural y la prosperidad su condición previa y normal.[755] Aunque Aristóteles tiene el cuidado de agregar[756] que la belleza del carácter puede "brillar a través" de circunstancias adversas. Siendo el bienestar una actividad en concordancia con la virtud, Aristóteles pasa [757] a discutir la naturaleza de la virtud, y esta discusión le ocupa hasta el fin del libro VI. Hemos visto que, junto a la razón propiamente dicha, esta parte de nosotros que puede argumentar o hacer un plan, hay en nosotros otra parte que puede seguir el plan. Siendo algo intermedio, puede ser clasificada como parte del elemento razonable o del elemento irrazonable. Ahora se revela su verdadera naturaleza: es la facultad de desear, la cual, en el hombre que tiene dominio de sí mismo, se somete a la regla de vida que él se impone, pero que en el hombre incontinente la desobedece. Hay así dos clases de virtudes, las virtudes del elemento razonable propiamente dicho y las del elemento intermedio, las virtudes del intelecto y las del carácter. De las primeras trata el libro VI y de las últimas los libros II a V. Los libros II-III, 1115 a3 discuten la

[754] 12 1097 a13-1098 a20.

[755] 13 1098 b9-1099 b8.
[756] 14 1100 b30.
[757] 15 1102 a5-1103 a10.

naturaleza general del buen carácter y de la buena acción; la parte III, 1115 a4-IV fin. discute en detalle las principales virtudes reconocidas por los griegos en la época de Aristóteles; el libro V discute la justicia con más detalle aun.

## LA BONDAD DEL CARÁCTER

Aristóteles comienza [758] por discutir de dónde proviene la bondad de carácter, en qué materia y de qué manera se manifiesta. No es ni natural ni innatural al hombre; nacemos con una capacidad de adquirirla, pero esta capacidad debe ser desarrollada por la práctica. No es como las facultades de los sentidos, que están presentes, afirma Aristóteles, y plenamente desarrolladas desde el principio; así como aprendemos a ser constructores construyendo o tocadores de arpa tocando el arpa, del mismo modo nos hacemos justos o temperantes por la práctica de actos de justicia o de temperancia. "Los estados del carácter se forman con actividades semejantes." [759] La primera regla que formula con respecto a estas actividades es que hay que evitar tanto el exceso como 'el defecto. Así como el exceso, o la falta de ejercicio o de alimentación son igualmente malos para el cuerpo, así también, si tememos a todo nos tornaremos cobardes, y si no tememos a nada nos haremos temerarios; pero en ninguno de los dos casos se desarrollará en nosotros el coraje. Y los actos que hagamos cuando hayamos adquirido la virtud tendrán el mismo carácter de moderación que aquellos que permitieron que la virtud se desarrollara. Aquí[760] tenemos el germen de la doctrina del justo medio, cuya discusión puede quedar para más tarde.

La mejor indicación de la disposición interna de un hombre es el sentimiento de placer o de dolor que experimenta en el cumplimiento de actos virtuosos o viciosos. En efecto, podemos decir que el placer y el dolor constituyen el tema de la virtud moral. Las principales fuentes de las acciones viciosas consisten en perseguir el placer y evitar el dolor. La virtud se refiere a las acciones y los sentimientos, y todos éstos están acompañados de placer o de dolor. El dolor corrige los actos viciosos. Aun los motivos de acción que no son el placer —lo noble y lo útil— entrañan a su vez placer. La tendencia a encontrar placer en

[758] 16 1103 a14-1105 b18.

[759] 17 1103 a14-b25.
[760] 18 b26-1104 b3.





ciertos objetos está arraigada en nosotros desde nuestro nacimiento; tenemos tendencia a juzgar todas las acciones según el placer o el dolor que nos producen. Es más difícil luchar contra el placer que contra la cólera, y la victoria sobre él es el objeto esencial de la virtud. No debemos decir, sin embargo, que la virtud consiste en liberarse del placer y del dolor; las tendencias a sentir el placer y el dolor no deben ser suprimidas, sino moldeadas en la forma correcta. Debemos aprender a sentir el placer de la manera que conviene y en el momento que conviene. Aristóteles no elogia ni condena las tendencias inherentes al hombre. Son indiferentes en sí mismas; se tornan buenas o malas de acuerdo a cómo ellas son sometidas a la "recta regla" que nuestra naturaleza razonable aprehende por sí misma y trata de imponerles [761], o dejadas que se impongan contra esa regla.

La afirmación de Aristóteles de que nos hacemos buenos por la práctica de actos buenos, implica una paradoja: ¿cómo podemos realizar actos buenos, si no somos nosotros mismos buenos? Entonces explica que existe una diferencia entre los actos que crean una buena disposición y aquellos que derivan de ella. Aun en las artes hay cierto paralelismo: por ejemplo, podemos expresarnos con corrección gramatical sin conocer las reglas de la gramática. Pero, en las artes, sólo importa la realización de una cosa bien hecha, y en cambio un hombre es virtuoso o actúa de una manera virtuosa a menos que actúe así: 1) sabiendo lo que hace; 2) eligiendo el acto y por el acto mismo; y 3) como resultado de una disposición permanente. Así desaparece la paradoja: las acciones que producen la virtud se asemejan a aquellas que la virtud produce, no por su naturaleza íntima sino solamente por su aspecto exterior. Aristóteles señala aquí[762] con precisión la diferencia entre los dos elementos que implica toda acción completamente buena, a saber: a) que la cosa hecha sea la cosa misma que conviene hacer en la circunstancia, y b) que se inspire en un buen motivo.

El camino está ahora despejado para alcanzar una definición de la virtud. Es necesario determinar primero con precisión el género al cual pertenece. Debe ser necesariamente una de las tres cosas siguientes: un sentimiento, una capacidad o una disposición.[763] La distinción entre la virtud y el vicio por una

[761] 19 1104 b3-1105 a16.
[762] 20 1105 a17 b18.

[763] 21 La cuarta especie de cualidad reconocida en *Cat.* 8 —la figura— no *es* evidentemente tomada en cuenta.

parte, y las cosas indiferentes por otra, es perseguida aquí más en detalle. La virtud no puede ser un sentimiento como el apetito del placer, la cólera, el temor; no llamamos a los hombres buenos o malos, no los elogiamos o los censuramos por experimentar esos sentimientos; estos sentimientos no implican elección, no son la permanencia de una actitud sino simples afecciones pasivas. Ni, por razones parecidas, la virtud puede ser una simple capacidad. Debe ser, pues, una disposición, resultado del desenvolvimiento de una capacidad por el ejercicio propio de esta capacidad.[764] Esta explicación es igualmente válida para el vicio. ¿Cuál es la diferencia específica de la virtud? En todo continuo divisible (y los materiales de la virtud, sentimiento y acción son continuos de este género) hay un más, un menos y un término medio. Existe una mediana objetiva o aritmética equidistante entre los extremos. Pero hay también un término medio "relativo a nosotros" que difiere según las gentes. Diez libras de alimento pueden ser demasiado y dos demasiado poco; pero no se sigue necesariamente que seis sea la cantidad que conviene a cada uno. Todo arte y todo oficio apuntan a un término medio de esta clase; nada puede ser agregado o quitado a una obra de arte perfecta sin destruirla. Análogamente, la virtud moral tenderá a un término medio a la vez en el sentimiento y en la acción, y de aquí que puede ser definida como "una disposición a elegir, consistente esencialmente en un término medio relativo a nosotros y determinado por una regla, esto es, por la regla mediante la cual un nombre con sabiduría práctica la determinará".[765]

Podemos aplazar hasta que lleguemos al libro VI, donde se estudia la sabiduría práctica, la significación de la última parte de esta definición de la virtud. Necesitamos solamente advertir que la definición de la virtud moral contiene una alusión a la virtud intelectual. La virtud moral no es completa en sí misma. Para ser moralmente virtuoso, es preciso poseer por sí mismo la sabiduría práctica, o seguir el ejemplo o el precepto de alguno que la posea; porque es aplicando, con el razonamiento, principios generales a las circunstancias del caso particular, como se determina la acción que conviene. Veremos más tarde[766] que la virtud moral, en el sentido pleno de la palabra, implica la posesión de la sabiduría práctica por el hombre virtuoso mismo. El otro elemento nuevo que contiene esta definición, la alusión al justo medio, puede ser estudiado desde ahora. Hay que recordar que para Aristóteles ésta

[764] 22 1105 b19-1106 a13.

[765] 23 1106 a14-1107 a2.

[766] 24 1143 b18-1145 a11.





es la diferencia entre la virtud moral y el vicio. Desde el punto de vista de la excelencia, sin duda la virtud es un extremo, pero "desde el punto de vista de su esencia y de su definición, es un término medio".[767] Aristóteles no nos aconseja simplemente procurarnos nuestra tranquilidad evitando los extremos; su definición oculta mucho más teoría que medio tutissimus ibis. Hemos visto ya en qué consiste la teoría. Es, en efecto, una protesta contra la concepción ascética, maniquea, que condena todos los impulsos naturales, y contra la concepción naturalista que coloca a éstos por encima de toda crítica y los toma como principios directores de la vida. Ninguno de ellos es bueno o malo por sí mismo; en cada uno de ellos hay un grado conveniente, un momento conveniente, manera conveniente, objetos convenientes. No es absolutamente cierto, sin embargo, que la doctrina del término medio sea la manera conveniente de expresar esta manera de ver sana y justa. 1) En la medida en que la virtud implica una cierta intensidad de sentimiento, o el gasto de cierta suma de dinero, o cualquier cosa análoga, la noción de término medio es bastante apropiada. Pero el tiempo, el objeto y la manera también deben ser correctos, y la tentativa de Aristóteles de aplicar a estos elementos una noción cualitativa como la del término medio, no es de ninguna manera feliz. 2) No es siempre cierto que la acción correcta esté en el justo medio. Aun admitiendo que los sentimientos instintivos sean, en abstracto, indiferentes, hay ocasiones en que un sentimiento particular debe ser completamente suprimido y otras en que un sentimiento particular debe ser seguido hasta el extremo. Parece ser accidental, aunque un accidente muy frecuente, el hecho de que la buena acción deba estar entre los extremos. 3) Lo esencial no es que los sentimientos posean tal o cual intensidad particular, sino que estén enteramente sometidos a la "recta regla" o, como diríamos, al sentimiento del deber. Pero Aristóteles prevé esta objeción en la última parte de su definición. 4) Aunque Aristóteles rechace la sugestión de que un simple cálculo aritmético pueda decirnos lo que debemos hacer, es fácil suponer que para él conocemos primero los extremos y después inferimos el justo medio. Hay probablemente casos en que ello es así. Si yo considero con qué suma debo contribuir a una obra de caridad, puedo comenzar por ver que una contribución de 10.000 pesos estaría por encima de mis medios y que una contribución de 10 pesos sería demasiado mezquina[768], y podría ser que buscando entre dos extremos terminara por decidir lo que es correcto que yo done. Pero sería un error tomar este ejemplo para explicar la manera en que

[767] 25 1107 a6-8.

[768] 26 Debo este ejemplo al profesor J. A. Smith.

decidimos siempre o normalmente lo que debemos hacer. Y no es así tampoco como Aristóteles ve las cosas: de acuerdo con él "percibimos" directamente el bien y el mal.

El valor de esta teoría proviene de que ella reconoce la necesidad de introducir un sistema o, como dice Aristóteles[769] , una simetría entre las tendencias múltiples que existen en nosotros. La simetría es una noción cuantitativa, pero la buena acción tiene un lado cuantitativo; no debe pecar ni por exceso ni por defecto. Los griegos tenían razón en decir que, para producir cualquier cosa buena en su género: un cuerpo sano, una bella obra de arte, una acción virtuosa, ciertas relaciones cuantitativas son necesarias; la Cualidad se funda sobre la cantidad. Aplicada a la virtud, la doctrina no es quizá muy luminosa, pero contiene un elemento de verdad.

Aristóteles luego nos previene contra un equívoco posible, señalando que, entre los sentimientos y las acciones que se pueden nombrar, no todos admiten un justo medio; los nombres mismos de algunos de ellos, tales como la desvergüenza, la envidia, el adulterio, el robo, el asesinato, implican su maldad. Es decir que estos nombres no se aplican a los sentimientos moralmente indiferentes que son asunto de la virtud, sino a un exceso vituperable de estos sentimientos, no a las acciones que se relacionan con cierta clase de objeto, sino a las acciones inicuas que se relacionan con este objeto. La desvergüenza es una incorrecta falta de vergüenza; el robo es un incorrecto exceso en la adquisición de la riqueza. El justo medio se opone al exceso y al defecto y, por consecuencia, no hay justo medio del exceso o del defecto, como no existe exceso o defecto del justo medio.[770]

Como ejemplo de la doctrina del justo medio, Aristóteles en seguida [771] pasa rápida revista a las virtudes y los vicios principales. Este examen es ilustrado más tarde en detalle, y será más conveniente considerarlo cuando arribemos a la sección III, 1115 a4 —V. fin. Aristóteles agrega[772] que los vicios contrarios se oponen más entre sí que a la virtud que se halla entre ellos. Esta manera de ver ha sido criticada por Kant en razón de que hay una mayor diferencia entre el motivo moral y todos los otros, que entre dos otros motivos

[769] 27 1104 a18.

[770] 28 1107 a8-27.
[771] 29 a28-1108 b10.
[772] 30 1108 b11-30.





cualesquiera, y que, de hecho, el tránsito de un vicio a otro es mucho más fácil que el de un vicio a una virtud. La avaricia y la prodigalidad están igualmente alejados de la actitud conveniente con respecto al dinero, y de aquí que el hombre que en su juventud es un pródigo, está más propenso a convertirse en un avaro en su vejez que a usar el dinero como es debido. La crítica se justifica; sólo en su aspecto externo, en la cosa hecha por oposición al estado de espíritu del que la hace, los vicios contrarios se oponen más entre sí que a la virtud.

Finalmente, Aristóteles señala que la virtud está algunas veces más próxima al exceso y otras más cerca del defecto, y eso por dos razones. En ciertos casos, este resultado proviene de la naturaleza misma de los hechos; el coraje, por su naturaleza misma, se opone más a la cobardía que a la temeridad. En otros casos proviene de "nosotros mismos"; la virtud no se parece más a un vicio que a otro, pero tenemos tendencia a oponerla al vicio al cual estamos más inclinados; así, oponemos la temperancia más al desenfreno que al vicio contrario. De donde se sigue el consejo práctico de guardarse: 1) del vicio que se opone más a la virtud correspondiente, y 2) del vicio al que nos inclinamos más y en el cual encontramos el mayor placer. Pero, después de todo, ninguna regla general nos ayudará a saber lo que debemos saber; debemos esperar a encontrarnos en las circunstancias particulares de nuestra acción y tomarlas a todas en cuenta; "la decisión depende de la percepción".[773]

## LA ACCIÓN VOLUNTARIA Y LA ELECCIÓN

Aristóteles pasa revista ahora a las condiciones en que puede considerarse al hombre como responsable de su acción. Los hombres son elogiados o vituperados sólo por sus acciones voluntarias. Las acciones son involuntarias si se deben a la compulsión o a la ignorancia. Las acciones compulsivas son aquellas cuyo origen viene de afuera, el agente (o más bien el paciente) no contribuye en nada a ellas, es decir, aquellas en las cuales el cuerpo padece una fuerza exterior irresistible. Las acciones realizadas por temor a un mal mayor, como el hecho de arrojar por la borda un cargamento en una tormenta, pueden ser consideradas como compulsivas, y puede ser llamadas "acciones mixtas", pero se asemejan más bien a las acciones voluntarias. Mirada abstractamente la acción de arrojar un cargamento por la borda, es

[773] 31 1108 b30-1109 b26.

una acción que ningún hombre sensato realizaría voluntariamente, pero son las acciones particulares consideradas en sus circunstancias particulares las que interesan a la moral; y, situado en las circunstancias reales, tal acto no tiene que producir vergüenza a quien se haga responsable de él; es claro, también, que el principio real del movimiento corporal que ha permitido la realización del acto se encuentra en el mismo hombre. A veces tales acciones son alabadas; otras veces, cuando un hombre hace lo que no debiera por miedo a penas que no puede soportar, se le perdona; pero existen acciones con respecto a las cuales la muerte se estima preferible, y por consecuencia ninguna excusa puede hacerla perdonar. Ni, por otra parte, puede argüirse que todos los actos hechos por placer o por objetos nobles son compulsivos, con el pretexto de que se deben a alguna cosa exterior a nosotros. De ese modo todas las acciones serían compulsivas; además, el placer que acompaña tales actos muestra bien que no son compulsivos; su causa está en el agente mismo.

Con respecto a la otra fuente de actos involuntarios, esto es, la ignorancia, se extraen ciertas distinciones: 1) Si lamentamos en seguida la acción hecha por ignorancia, es involuntaria; si no, sólo puede llamarse no-voluntaria. Esta distinción no es satisfactoria. No hay diferencia real de significación entre "involuntario" y "no voluntario". Quizá por ἀκούσιον Aristóteles signifique "de mala gana", y por οὐχ ἑκούσιον , "involuntario"; pero es claro que los actos que se hacen de mal grado y los actos simplemente involuntarios no pueden ser diferenciados por la subsiguiente actitud del agente.[774] *2)* El hombre que actúa bajo la influencia de la embriaguez o de la cólera, actúa ignorando lo que hace, pero no por ignorancia. La ignorancia es la causa próxima, pero ella se debe a la embriaguez o a la cólera. Generalizando, podemos decir que los hombres no virtuosos actúan siempre en la ignorancia de lo que debieran hacer, pero sus acciones no son por eso involuntarias. La segunda distinción lleva a la tercera. 3) La ignorancia que vuelve una acción involuntaria no es la ignorancia de lo que es bueno para nosotros; esta "ignorancia en la elección" o "ignorancia universal" es la condición, no de la acción involuntaria, sino del vicio. La ignorancia que disculpa es la de las circunstancias particulares. La acción es, pues, voluntaria cuando: 1) su origen está en el agente, y 2) éste conoce las circunstancias en que el acto se cumple.[775]

---

[774] 32 Aunque esto pueda mostrar si el acto cumplido era o no conforme al carácter general de la gente.

[775] 33 1109 b30-1111 b3.





La noción de προαίρεσις , o elección de preferencia, apareció ya en la definición de virtud. Aristóteles pasa ahora a explicarla. La elección no es evidentemente coextensiva con la acción voluntaria. Las acciones de los niños y de los animales inferiores, así como las acciones hechas bajo el impulso del momento, son voluntarias, pero no resultan de una elección. Ciertos pensadores han identificado la elección con alguna forma de deseo —apetito, cólera o voluntad racional— o con una especie particular de opinión; pero Aristóteles fácilmente la distingue de todas estas formas. La elección es más parecida a la voluntad racional, pero: 1) podemos querer lo imposible, pero no elegirlo; 2) podemos querer alguna cosa que no depende de nuestra acción, pero no podemos elegirla; 3) la voluntad tiene por objeto un fin; la elección es de los medios. Aristóteles sugiere, finalmente, la hipótesis de que el objeto de la elección es lo que ha sido decidido por la deliberación.[776] Ahora bien, la deliberación se refiere a lo que está en nuestro poder y podemos hacer. Se refiere a los medios, no a los fines; presupone un fin determinado y considera cómo puede ser alcanzado este fin. Y, habiendo descendido del fin a los medios, desciende todavía más hasta los medios de los medios, y continúa hasta que alcanza un medio que pueda ser adoptado aquí y ahora. Su manera de proceder puede compararse a la del matemático que retrocede del problema por resolver a un problema más simple, cuya solución podrá permitirle resolver el primero, y así hasta que llega por último a un problema que él pueda resolver con lo que sabe actualmente: "el último paso del análisis es el primero que, en realidad, debe darse". Es decir, que la deliberación se parece al proceso del descubrimiento matemático, en oposición al de la exposición deductiva. Así como ella está limitada al comienzo por alguna cosa que no es ella misma, esto es, el deseo de un objeto determinado, así también está igualmente limitada en su otro extremo por otra cosa que ella misma: la percepción de las circunstancias actuales. El proceso puede formularse así:

---

[776] 34 1111 b4-1112 a17.

| | |
|---|---|
| Deseo | Yo deseo A. |
| Deliberación | B es el medio para llegar a A.<br>C es el medio para llegar a B.<br>N es el medio para llegar a M. |
| Percepción | N es alguna cosa que puedo hacer aquí y ahora. |
| Elección | Elijo N. |
| Acto | Hago N. |

Así la elección es "el deseo deliberado de cosas que están en nuestro poder"[777], o como Aristóteles dice en otra parte [778], "es ya la razón plena de deseo, ya el deseo razonable, y es el hombre quien tiene tal principio de acción".

Se ha reprochado frecuentemente a la psicología de Platón y a ]a de Aristóteles el no tener una concepción clara de la voluntad. La doctrina aristotélica de la elección constituye claramente un ensayo para formular tal concepción. Algunos de los rasgos de su doctrina señalan un progreso considerable con respecto a todo el pensamiento anterior sobre este tema; por ejemplo, la distinción entre la elección, por una parte, y el apetito y la voluntad racional por otra; el hecho de haber limitado el dominio de la elección a las cosas que no son ni necesarias ni imposibles, pero que están en nuestro poder (o que consideramos que lo están); el hecho de haber reconocido que la elección implica a la vez el deseo y la razón, y no solamente el deseo más la razón, sino el deseo guiado por la razón y la razón estimulada por el deseo. Aristóteles yerra al definir la elección como un deseo deliberado, pues la trata como una especie de deseo, lo cual ella evidentemente no es; pero su afirmación de que se la puede llamar razón plena de deseo o deseo razonable, implica que el deseo no es su género, que es una cosa nueva distinta de cada una de sus condiciones. Se puede señalar algo

[777] 35 1112 a18-1113 a14.
[778] [36] 1139 b4.





más: Aristóteles declara que la elección se refiere al medio, no al fin. Esta limitación no surge naturalmente del sentido de la palabra griega o de la palabra española; puede haber tanto una elección de los fines como una elección de los medios. Fuera de los dos pasajes en que discute formalmente la προαίρεσις, casi nunca se refiere a los medios.[780] Tanto en el resto de la Ética como en las otras obras de Aristóteles, significa generalmente "propósito" y se refiere, no a los medios, sino a un fin.[781] La doctrina específica de la προαίρεσις es parte integrante de la teoría de Aristóteles, pero afecta muy poco el uso general de la palabra.

Como los actos virtuosos no son solamente voluntarios, sino también conformes a una elección, se sigue que la virtud y el vicio están en nuestro poder. Las palabras de Sócrates "ningún hombre es de buen grado malo", no son ciertas, a menos que estemos dispuestos a decir que el hombre no es la fuente y el padre de sus acciones. Nadie intentará jamás persuadir a un hombre que no tenga frío o hambre, puesto que son cosas que no están en su poder; pero los legisladores con premios y castigos tratan de persuadir a las gentes para que actúen virtuosamente, implicando en forma clara que la virtud y el vicio están en nuestro poder. Hasta consideran que la ignorancia, cuya causa es el hombre mismo, no es excusa del mal cometido. Si alguno dice que no conocía la ley, respondemos: "usted debió poner cuidado en conocerla". Si dice que por su propia constitución es negligente en tales cosas, respondemos: "sí, pero usted se ha vuelto así como consecuencia de su vida disoluta; el carácter es producido por una serie de actos". Estaba en el poder del nombre vicioso no convertirse en vicioso; pero no se sigue que pueda cesar de serlo ahora.

De otra manera se puede todavía intentar escapar a la responsabilidad de la acción. Se puede decir que si bien todos los hombres buscan lo que aparentemente es su bien, no son responsables de lo que parece ser bueno. A

[779] 37 1111 b4-1113 a14, 1139 a17-b13.

[780] [38] Los únicos pasajes en los cuales parece ser claramente asi son: *Met.* 1025 b24, *E. N.* 1145 a4, 1162 b36, *Rhet.* 1363 a19.

[781] 39 Los ejemplos más claros son: *Top.* 172 b11; *Meteor.* 339 a9; *Met.* 1004 b25; *Pol.* 1269 b13, 1271 a32, 1301 a19, 1324 a21; *Rhet.* 1355 b18, 1374 a11, b14; *E. N.* 1102 a13, 1110 b31, 1111 b5, 1117 a5, 1136 b15, 1151 a7, 30, 1152 a17, 1163 a22, 1164 b1, 1179 a35 y especialmente 1144 a20. Algunos de estos pasajes no son absolutamente decisivos en sí mismos, pero su evidencia acumulativa es irresistible.

esto Aristóteles responde que si como hemos visto "el hombre es de alguna manera responsable de su estado moral, en el mismo sentido es también responsable de lo que le parece ser bueno; si no lo es, la virtud no es más voluntaria que el vicio, y el fin de cada hombre no es determinado para él por su elección, sino por la naturaleza o de alguna otra manera".[782] Aquí Aristóteles se aproxima acaso más que en cualquier otra parte al problema del libre albedrío, y el resultado a que llega es muy poco concluyente. No es tanto una afirmación del libre albedrío como una respuesta a los que quieren eludir la responsabilidad de las malas acciones, aunque aceptan como propias las buenas. Si quiere tenerse una idea de conjunto de la actitud de Aristóteles con respecto al libre albedrío, hay que tener presentes los puntos siguientes: 1) La realización de un acto particular (dice a veces Aristóteles ) resulta necesariamente de la aprehensión de las premisas apropiadas. "Si todo lo que es dulce debe ser gustado, y este objeto particular es dulce, todo hombre que pueda gustarlo y que no esté impedido debe hacerlo inmediatamente."[783] 2) Cuando el carácter ha sido establecido, no puede ser cambiado a voluntad.[784] 3) La palabra "voluntario" no connota para Aristóteles nada que se relacione con el libre albedrío, porque es aplicada también a la conducta de los animales.[785] Por otra parte, se debe notar que: 1) Aristóteles parece creer en una contingencia objetiva que no es un simple eufemismo para ocultar nuestra ignorancia del porvenir. No tenía una concepción clara de una ley universal de causalidad.[786] 2) Toma resueltamente partido contra la concepción socrática, según la cual nadie es voluntariamente malo, que la acción sigue necesariamente el estado de nuestra creencia.[787] En suma, debemos decir que comparte la creencia del hombre ordinario en el libre albedrío, pero no ha examinado el problema muy cuidadosamente y no se ha expresado de modo muy coherente.

---

[782] 40 1113 b3-1115 a3.

[783] 41 1147 a26-31, *cf.* 1139 a31-33.

[784] 42 1114 a12-21, 1137 a4-9.

[785] 43 1111 a*25, b*8.

[786] 44 *De Int.* 18 a33-19 b4; *Met.* 1027 b10-14, *cf.* págs. 119 *et sq.*, 235.

[787] 45 1113 b14-17, 1144 b17-30, 1145 b22-28.





LAS VIRTUDES MORALES

Aristóteles pasa ahora a ilustrar y probar su teoría de la virtud, y en particular la doctrina del justo medio, por un examen detallado de las virtudes. Éstas —dice— se relacionan con los sentimientos y las acciones. Su dominio se define a veces con relación a un tipo de sentimiento, a veces con relación a un tipo de acción, pero esto no es más que una cuestión de comodidad: una virtud es una tendencia a dominar cierta clase de sentimiento y actuar rectamente en cierta clase de situación. La lista de las virtudes [788] puede resumirse como lo hacemos en la página siguiente. Tenemos así: 1) tres virtudes que consisten en la actitud correcta con respecto a los sentimientos primitivos como el temor, el placer, la cólera [789]; 2) cuatro virtudes relativas a dos de las principales búsquedas del hombre en la vida social, la persecución de la riqueza y la del honor; 3) tres virtudes concernientes a las relaciones sociales; 4) dos cualidades que no son virtudes, ya que no son disposiciones de la voluntad. Estas últimas son estados intermedios y son elogiadas, pero son estados medios del sentimiento y no actitudes de la voluntad con respecto al sentimiento. La Ética a Eudemo [790] las estudia ingeniosamente como cualidades instintivas, a partir de las cuales se desenvuelven respectivamente la temperancia y la justicia. La explicación que da la Ética a Nicómaco [791] acerca de los opuestos de la justa indignación, es verdaderamente confusa, y en el libro IV este "justo medio del sentimiento" no aparece para nada.

Esta parte de la Ética presenta una explicación viva y a menudo entretenida de las cualidades que admiraban o despreciaban los griegos cultivados del tiempo de Aristóteles. El método adoptado es justamente el inverso del seguido por Platón. Platón (en la República) toma las cuatro virtudes cardinales reconocidas en su época: sabiduría, coraje, dominio de sí y justicia, y las interpreta de una manera tan amplia que cada una de ellas está en

---

[788] 46 1107 a28-1108 b10, 1115 a4-1128 b35.

[789] 47 El coraje y la temperancia son estudiados en primer lugar porque son las virtudes "de las partes irracionales", 1117 b23.

[790] 48 III, 7.

[791] 49 1108 a30-b6.

peligro de abarcar todas las otras, y dos de ellas, la sabiduría y la justicia, tienden a ser casi identificadas con la virtud como un todo. En Aristóteles, las esferas de las diferentes virtudes están estrictamente limitadas, y nos capacita mejor para estimar la ampliación y espiritualización de los ideales morales que han aportado los siglos posteriores a Aristóteles. Aristóteles no intenta realizar una división lógica exhaustiva de los sentimientos o de las acciones. El orden es fortuito; dos virtudes cardinales son estudiadas primero y con gran detalle (el estudio de las otras dos se aplaza para tratarlas en los libros V y VI); las otras virtudes son consideradas cuando aparecen en el espíritu de Aristóteles, sin duda cada una de ellas sugiere la otra a medida que Aristóteles avanza. En esta descripción de las virtudes hay que. señalar dos puntos especiales, que son: 1) la luz que arroja sobre la doctrina del justo medio; y 2) la intervención de elementos no morales, cuya mejor prueba es la exposición relativa a la "magnificencia", a la magnanimidad (μεγαλοψυχία) y al ingenio. La magnificencia, por ejemplo, resulta ser sobre todo cuestión de buen gusto estético. Estos dos puntos serán suficientemente ilustrados si consideramos lo que dice Aristóteles del coraje, la temperancia y la magnanimidad.

1) El coraje. Todos los males son naturalmente temidos, pero en lo que atañe a algunos (como la mala reputación) este temor se justifica y el control de tal temor no es propiamente coraje. Otros (como la pobreza, la enfermedad, un insulto a la familia, la envidia) quizá no deban temerse; pero la represión de tales temores no es tampoco coraje, en sentido estricto. El coraje propiamente dicho se relaciona con el más terrible de todos los males, es decir, con la muerte, pero con la muerte no en cualquier circunstancia, por ejemplo, en un naufragio en el mar o por enfermedad, sino la que se encuentra en las más nobles circunstancias, es decir, en la batalla. El hombre valiente es el que no teme una noble muerte. Un hombre así será en realidad igualmente bravo en el mar y en la enfermedad, pero, en tales circunstancias, no tiene la acción objeto ni la muerte nobleza.[792]

El hombre valiente siente temor, pero lo domina; encara el peligro "como debe y como la regla le manda, por razón de lo noble (τοῦ καλοῦ ἕνεκα ), pues lo noble es el fin de la virtud.[793] Hay una ambigüedad en la expresión griega que acabamos de citar. Puede significar "porque la acción, el hecho de

[792] 50 1115 a6-b6.

[793] 51 b7-1116 a15.





enfrentar el peligro, es noble en sí"; o puede significar "por razón del objeto noble a alcanzar". Esta última explicación está más de acuerdo con la teoría de Aristóteles según la cual la acción tiende a otro fin que ella misma —y en última instancia tiende a la vida teórica, que es el fin del hombre— y más de acuerdo con su definición de la elección moral, que es, según él, la elección de los medios adaptados a un fin. Pero la expresión es parafraseada varias veces [794] en el primer sentido y nunca en el último, y parece que al tratar concretamente de las virtudes Aristóteles se olvida de su concepción formal; nunca intenta deducir la necesidad de una virtud singular del supremo fin por alcanzar. Trata al agente como si fuera movido a la acción por la contemplación de la "pureza" del acto bueno en sí mismo, y se convierte así, cuando entra en el detalle, en un intuicionista. La teoría formal queda, pues en el aire y nos deja la impresión de que, cuando Aristóteles se encuentra frente a los hechos morales mismos, siente asimismo su inadecuación.

Hay, continúa Aristóteles, cinco clases de coraje aparte del valor moral propiamente dicho. Ellas son: a) el coraje político, que enfrenta el peligro para ganar los honores que la ley asigna al coraje, y evitar las degradaciones que la ley asigna a la cobardía. Esta clase de coraje se parece más al verdadero coraje, porque su motivo —el honor— es noble. Una forma inferior de coraje político es aquel en que el motivo es el miedo al castigo. Existe b) el coraje de la experiencia, tal como se manifiesta en los soldados profesionales. Una vez que han perdido la confianza nacida de la experiencia, es más probable que hagan el papel de cobardes que los soldados ciudadanos antes mencionados. Además, c) el coraje inspirado por la cólera o el dolor, que se parece al coraje que muestran las bestias. Esta es la especie de coraje "más natural"; si se añade la elección y el justo propósito se convierte en coraje propiamente dicho. También d) el coraje de un temperamento confiado: cuando la esperanza ha sido frustrada, este coraje pronto desaparece porque no tiene el justo motivo. Y e) el coraje de la ignorancia, que no es tan durable como el precedente.[795]

Aunque el coraje sea, propiamente hablando, la actitud conveniente tanto con respecto al sentimiento de la confianza como respecto al del temor, en las circunstancias que inspiran el temor se manifiesta con la mayor claridad; consiste esencialmente en enfrentar lo que es doloroso. Su fin, en efecto, es

[794] [52] 1116 a11, 15, b3, 1117 a17, b9.

[795] [53] 1116 a15-1117 a28.

agradable, pero está oscurecido por los dolores que lo siguen. En realidad, como Aristóteles admite, los actos virtuosos son agradables en general sólo en tanto que el fin es alcanzado [796]; no existe, entre la actividad virtuosa y el placer la armonía preestablecida admitida demasiado fácilmente por la definición de la felicidad en el libro I.

La primera cosa, acaso, que se nos ocurre cuando consideramos la exposición que precede, es lo poco natural que resulta oponer el coraje a la temeridad y a la cobardía. Lo contrario del coraje es la cobardía, y lo contrario de la temeridad es la discreción. Podríamos pensar que la diferencia entre estas dos últimas cualidades es de orden intelectual y no moral, y que Aristóteles trata de apoyar su doctrina del justo medio presentando un defecto intelectual como si fuera un vicio moral, que tiene en el coraje la relación simétrica que aquél tiene con la cobardía. Y, en general, podemos decir que el esquema tripartito de las virtudes y los vicios es erróneo; cada virtud tiene sólo un vicio opuesto; el opuesto de la temperancia es la intemperancia; el de la liberalidad, la mezquindad; el de la propia estima, el desprecio de sí; el del buen carácter, el mal carácter; el de la justicia, la injusticia. ¿Esto no tiene que resultar necesariamente de la distinción misma entre la virtud y el vicio? El vicio es la obediencia pasiva a un instinto natural; la virtud, el dominio del instinto por el sentimiento del deber o de algún otro motivo elevado o, como dice Aristóteles, por la regla discernida por la razón: Este dominio puede ser demasiado pequeño, pero no demasiado grande. Sin embargo, hay todavía en la teoría de Aristóteles algo más, que esta crítica no tiene en cuenta. Lo que él ha visto, aunque no lo haya expresado muy bien, es que en muchos casos un mismo estímulo provoca a la vez un par de reacciones naturales en sentido contrario. Al lado de la tendencia a huir del peligro existe la tendencia a acometer, menos común que la otra, pero que existe y que, no menos que la otra, debe ser dominada "en razón de lo noble". Un soldado no debe ser esclavo de su ánimo (cheer), como esta tendencia ha sido llamada [797], así como otro tampoco debe ser esclavo de su temor. Ambos deben seguir la regla por igual. La trinidad de Aristóteles debemos sustituirla, no por una dualidad, sino por dos, que podemos representar así:

[796] [54] 1117 a29-b22.

[797] 55 J. L. Stocks, *The Test of Experience,* en *Mind* XXVIII (1919), 79-81.





| Sentimiento | Virtud | Vicio |
|---|---|---|
| Temor | Coraje | Cobardía |
| Amor al peligro | Discreción | Temeridad |

Análogamente con respecto al dinero tenemos:

| Sentimiento | Virtud | Vicio |
|---|---|---|
| Instinto de atesoramiento | Liberalidad | Mezquindad |
| Instinto de gasto | Economía | Prodigalidad |

Exteriormente, la acción virtuosa es un medio entre dos extremos; pero existen impulsos diferentes que hay que superar al evitar los dos extremos e, interiormente, el coraje es cosa completamente diferente de la prudencia, así como lo es la liberalidad de la economía. No tenemos lugar para aplicar en detalle este análisis a los otros casos, pero por cierto se aplica a varios otros.

El otro punto que hay que destacar en esta descripción del coraje es el estrechamiento de su dominio. Aristóteles menciona un sentido más amplio de la palabra, en el cual se aplica a la gente que no teme, por ejemplo, la desgracia o la pérdida de sus riquezas, pero niega que esto sea coraje propiamente dicho.[798] Pero sería un error decir que entendía por coraje sólo el coraje físico. El coraje puramente instintivo, sostiene Aristóteles, es sólo un germen a partir del cual se puede desenvolver el verdadero coraje; para que este desenvolvimiento se pueda efectuar es preciso que intervenga el verdadero motivo; debemos hacer frente al peligro, no porque lo amemos sino porque es noble actuar así. En otro sentido de la palabra "físico", el coraje físico es la única especie de coraje que reconoce; el temor que debemos dominar es el del mal físico, y estrictamente el de la muerte en la batalla. Esta manera de ver excluye el coraje del marino o del explorador. La exclusión es, por supuesto, injustificable; es explicable, sin embargo, si recordamos que éstos no enfrentan la muerte por su país, como lo hace el soldado. Es la grandeza del fin alcanzado, la seguridad del Estado, lo que, para Aristóteles, da a la muerte del soldado su nobleza única; y aunque no haga nunca explícitamente alusión a este fin, lo implica en la nobleza que reconoce a la acción.

[798] [56] 1115 a14-24.

2) La temperancia. Análogamente, Aristóteles reduce el dominio de esta virtud. Se dice que se relaciona con los placeres y los dolores, pero en realidad se limita a los placeres. Aristóteles excluye primeramente los placeres mentales; damos nombres diferentes de "libertino" a los hombres que son esclavos de este género de placeres. Los placeres de la vista, del oído, del olfato, quedan también excluidos; la temperancia concierne sólo a aquellos sentidos en los cuales tanto los animales inferiores como el hombre encuentran un goce inmediato, a saber, el tacto y el gusto. Todos los placeres del tacto y el gusto no son incluidos, sino los más puramente animales, los del comer, beber y las relaciones sexuales.[799] Los únicos dolores con los cuales se relaciona la temperancia son los que provienen del deseo insatisfecho de estos placeres.[800]

Aparte de la excesiva estrechez de la concepción de la temperancia, el principal punto que hay que señalar aquí es la quiebra de la doctrina del justo medio. El vicio por defecto, admite Aristóteles, no tiene nombre y, en realidad, no existe nunca. La única cosa que podemos oponer al dominio de sí es la ausencia de autodominio, y en este caso hay sólo un instinto a dominar, aquel que impulsa los placeres en cuestión. No existe aquí un vicio por defecto, él "defecto" sólo puede ser una insensibilidad innata, por la cual nadie puede ser vituperado, o un ascetismo que no es una servidumbre al instinto, sino la sumisión del instinto a la regla, aunque quizá no lo sea a "la recta regla".

3) La "magnanimidad" o, como podemos llamarla, la autoestima o respeto de sí mismo, ocupa un lugar aparte en la lista de las virtudes. El hombre "magnánimo" es aquel cuyos méritos y cuyas pretensiones son igualmente grandes. Esta virtud presupone, pues, las otras y las acrecienta; es una especie de "corona de virtudes". Lo que reclama el hombre magnánimo es el honor, pero hasta los más grandes honores, y los honores que le podrían conferir los mejores hombres, sólo le dan un placer moderado, puesto que a lo sumo sólo obtiene lo que le corresponde; sin embargo, los aceptará como lo mejor que sus conciudadanos pueden darle. El hombre magnánimo despreciará el honor que pueden ofrecerle los hombres comunes, lo mismo que el deshonor. Si es de alcurnia, si posee poder o riquezas, todo esto contribuirá a acrecentar el sentimiento de su propio valor. No es amante del peligro, pero frente a un

[799] 57 1117 b23-1118 b8.
[800] 58 1118 b28-1119 a5.



PSIKOLIBRO

gran peligro no escatimará su vida, pensando que la vida le costaría un precio demasiado elevado. Está presto a conferir beneficios, se avergüenza de recibirlos, colocándose así en la situación de un inferior; retribuye beneficios con beneficios mayores, de suerte que hace de su amigo su deudor. Recuerda a aquellos a quienes ha beneficiado, pero olvida a sus benefactores; recuerda los beneficios que ha conferido, pero no los que ha recibido. Exige poco a los demás, pero está siempre dispuesto a servirlos. Es orgulloso con respecto a los grandes γ cortés con los de condición mediana. No se precipita donde hay honores que ganar ni donde otros ocupan el primer lugar. Es lento para actuar, salvo cuando se trata de hacer alguna cosa grande. Es franco en sus amores y sus odios, en sus palabras y sus acciones; no está dispuesto a vivir sometido a la voluntad de otro, si no es amigo; no se inclina a admirar, olvida fácilmente el mal, no es chismoso ni detractor, no se lamenta por cosas pequeñas, prefiere poseer las cosas bellas y sin utilidad. Su andar es lento, su voz grave, su palabra asentada.[801]

Hay rasgos admirables en esta pintura; pero, en conjunto es desagradable; representa una anticipación del sabio estoico, sin su autohumillación ante el ideal del deber. El carácter ofensivo de la pintura disminuye, aunque no se suprime, si recordamos que se supone que el hombre magnánimo posee, para comenzar, los más altos méritos. Tampoco podemos considerar la descripción de esta virtud, a diferencia de las otras, como irónica, o como una simple exposición de ideas populares. El pasaje descubre, de un modo algo crudo, la absorción del sujeto en sí mismo, que es el lado malo de la ética de Aristóteles.

## LA JUSTICIA

De las cuatro virtudes cardinales de Platón tenemos que estudiar todavía la justicia y la sabiduría. A la justicia está consagrado el libro V.[802] Aristóteles comienza [803] por reconocer dos sentidos a la palabra. Por "justo" podemos entender: 1) lo que es conforme a la ley, o 2) lo que es imparcial e igual; estos

[801] 59 1123 a34-1125 a35.

[802] 60 Sobre el estudio que hace Aristóteles de la justicia y sus relaciones con la práctica griega, *cf.* Vinogradoff, *Outlines of Historical Jurisprudence,* II, 43-71.

[803] 61 1129 a3-1130 a13.

dos sentidos definen respectivamente la justicia "universal" y la justicia "particular". La primera de estas significaciones no la atribuimos naturalmente a la palabra "justo"; se explica en parte por el hecho de que δικαιος significa originalmente "el que observa la costumbre o la regla" (δικη) en general.[804] Más tarde, la justicia tiende a identificarse con rectitud.[805] En particular, ἀδικεῖν era el término empleado en el derecho ático para designar toda infracción a la ley. Así como el defendido en un juicio civil es acusado de haber dañado a un individuo, así también el preso en un proceso criminal se considera que ha dañado a la ciudad. Aristóteles piensa que la ley debe controlar toda la vida humana y asegurar, si no la moralidad, puesto que no puede hacer que los hombres actúen "según el noble motivo", al menos las acciones adecuadas a todas las virtudes; si la ley de un Estado particular lo hace sólo en parte es porque ella no es más que un mero bosquejo de lo que la ley debe ser.[806] La justicia en este sentido de obediencia a la ley es coextensiva con la virtud, pero los términos no tienen sin embargo significados idénticos; el término "justicia se refiere al carácter social implicado por toda virtud moral, mientras que el término "virtud" no destaca este caracter.

El principal interés de Aristóteles, sin embargo, esta en la "justicia particular". El hombre que es "no justo" en este sentido es el hombre que toma más de lo que le corresponde de cosas que, aunque buenas en sí mismas, no lo son siempre para una persona particular, por ejemplo los bienes exteriores como la riqueza y los honores. El hombre que huye en la batalla o que se enoja puede ser llamado injusto en el sentido amplio de la palabra, pero no codicioso; la codicia es evidentemente un vicio particular que debe ser distinguido de los otros, y es a este vicio al que más en particular se aplica el nombre de "injusticia". La "justicia particular" se divide en dos especies: la justicia en la distribución de los honores y de la riqueza entre los ciudadanos, y la justicia reparadora en las relaciones entre los hombres.[807] Aristóteles trata de probar que, en cada una de esas dos especies de justicia, así como en una

[804] [62] *Cf.* Hornero, *Od.* 3, 52, donde Pisistrato es llamado "justo" porque lleva su copa primero a Atenea; este sencido es frecuente en Homero.

[805] [63] *Cf.* el adagio proverbial "en la justicia se encuentra en suma toda virtud", citado en 1129 b29.

[806] [64] Es sobre todo con la *educación* establecida por la ley con la que cuenta Aristóteles para la producción de la virtud, 1130 .b25.

[807] [65] 1130 a14-1131 a9.



PSIKOLIBRO

tercera que introdujo más tarde, la justicia consiste en el establecimiento de cierta ἀναλογία (que significa primitivamente "proporción" e incluye igualmente algunas otras relaciones numéricas)[808] y, al mismo tiempo, que las tres especies de justicia establecen diferentes clases de ἀναλογία, y no siempre, como había dicho Platón [809], la proporción, ni, como había dicho Pitágoras, la reciprocidad.

La justicia distributiva implica dos personas y dos cosas y su tarea es, dado cierto bien por distribuir, dividirlo según una relación C : D igual a la relación del mérito de dos personas A y B entre las cuales debe ser repartido. El mérito es, sin embargo, estimado según los diferentes regímenes políticos; en la democracia, la pauta es la libertad, y todos los hombres libres son considerados como iguales; en la oligarquía, es la riqueza o el nacimiento; en la aristocracia, la virtud. Ahora bien, si:

$A : B = C : D$, entonces $A : C = B : D$, y por consiguiente $A + C:B + D = A:B$.

Es decir que si se da C a A y D a B, la posición relativa de las partes es la misma que lo que era antes de la distribución, y se habrá hecho justicia. La justicia es, así, un término medio entre el hecho de dar a A más que su parte y el hecho de dar a B más que la suya.[810]

La teoría de la justicia distributiva nos parece algo extraña; no estamos habituados a considerar al Estado como distribuyendo la riqueza entre los ciudadanos. Lo miramos más bien como distribuyendo gravámenes en forma de impuestos. En Grecia, sin embargo, el ciudadano se consideraba, como se ha dicho [811] más bien como un accionista del Estado que como un contribuyente; y la propiedad pública, por ejemplo la tierra de una nueva colonia, con frecuencia se dividía entre los ciudadanos, y la asistencia pública a los necesitados estaba también reconocida. Aristóteles parece también tener

[808] [66] Primitivamente los griegos parecen haber reconocido tres medios (μεσότητες), el medio aritmético, el medio geométrico y el medio armónico, y solamente una ἀναλογία, la geométrica. Más tarde aplicaron esta palabra, ἀναλογία, a los tres casos. *Cf.* Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, II, 292.

[809] [67] *Gorg.* 508 *a; Leyes*, 757 *a, b.*

[810] 68 1131 a9-b24.

[811] [69] J. Burnet, *ad. loc.*

presente la distribución de beneficios en una empresa privada proporcionalmente a los capitales comprometidos por los socios [812]; y para la división de una herencia regiría el mismo principio. Para la distribución de los honores, Aristóteles entiende la distribución de los cargos en el Estado conforme a la "hipótesis" adoptada por el Estado, a saber, que será la condición de ser libre, la riqueza, la nobleza o la virtud lo que servirá de regla. Esta concepción tiene un gran papel en la Política."[813]

La justicia reparadora se subdivide en: 1) la que se ejerce en las transacciones voluntarias, tales como la venta y el préstamo; 2) la que se ejerce en las transacciones involuntarias, que implican el fraude o la violencia, tales como el robo y el asalto. La diferencia entre las transacciones voluntarias e involuntarias consiste en que, en las primeras "el comienzo de la transacción es voluntario", es decir, que la persona que luego resulta perjudicada ha entrado antes en un contrato voluntario. Las dos clases de injusticia responden a la distinción que se establece actualmente entre ruptura de contrato, por una parte, y delitos o agravios por otra; en los dos casos se considera que se ha hecho injusticia a un individuo, y el objeto del juicio no es castigar sino proceder a la reparación. La mayor parte de las "transacciones involuntarias" que menciona Aristóteles son, en realidad, verdaderos crímenes, y en nuestras legislaciones modernas generalmente darían lugar a un proceso criminal; pero también son frecuentemente materia de derecho civil, y en este último sentido las considera Aristóteles, conforme a la práctica griega.[814]

La justicia reparadora, dice Aristóteles, no funciona como la justicia distributiva, según la proporción geométrica, sino según la "proporción aritmética", o más bien, como ahora diríamos, implica no una proporción sino una progresión aritmética. No se trata de determinar la relación de méritos entre dos personas; la ley no se preocupa de saber si un hombre bueno ha defraudado a un hombre malo o viceversa, sino que los trata como iguales. Ella se ocupa solamente de la naturaleza específica del perjuicio, lo cual incluye una referencia a la condición de las partes y al carácter voluntario o

[812] 70 1131 b29.

[813] 71 *Pol. III*, 9, V, 1.

[814] 72 Considerados como crímenes, ofensas contra el estado y no contra un individuo, serían ejemplos de injusticia "universal" y no de injusticia "particular".





involuntario del acto [815]; toma en cuenta los "daños intelectuales y morales" así como también el perjuicio físico o pecuniario. A las partes se las considera como que han ganado o perdido, respectivamente, aplicando a otras transacciones los términos "ganar" y "perder" que proceden de las transacciones comerciales. Las partes, después del perjuicio, están respectivamente en la posición A + C, B - C, siendo A tratada como = B. Lo que el juez hace es tomar C de A y darlo a B, colocando a cada una de ellas en una posición que es la media aritmética entre el que gana y el que pierde. Y, como en la justicia distributiva, la posición relativa de las partes (que es aquí la de la igualdad) se conserva porque (siendo A = B) A + C - C = B- C + C.[816] Los pitagóricos habían definido la justicia como "reciprocidad", es decir, que para ellos se deberá hacer a A lo que éste ha hecho a B, en otros términos, "ojo por ojo y diente por diente". Esta fórmula simplista no se aplica, señala Aristóteles, ni a la justicia distributiva ni a la justicia reparadora; pero hay una tercera especie de justicia, la justicia del trueque o justicia comercial, donde ella se aplica si la reciprocidad en cuestión se torna "reciprocidad proporcional", en lugar de ser una "reciprocidad sobre la base de la igualdad".[817] La reciprocidad es necesaria para mantener la cohesión del Estado, pues éste se conserva por el intercambio de servicios entre los ciudadanos, el cual dejaría de ser practicado si la gente no obtuviera el equivalente de lo que da. Pero la simple reciprocidad, un día de trabajo por un día de trabajo, no basta, porque las partes que intercambian son de valores diferentes. Las partes y sus productos

[815] 73 *Cf.* 1132 a2 con b28.

[816] 74 1131 b25-1132 b20. No puedo aceptar la tesis sostenida por el Prof. Burnet y (con vacilaciones) por Grant, según la cual la justicia "diorthotica" regula las transacciones lícitas del mismo modo que repara las transacciones injustas. Ni pienso tampoco que Aristóteles distinga entre el monto de la ganancia de A y el de la pérdida de B, es decir, de la mala acción de A y del perjuicio sufrido por B, aunque en realidad no hay ninguna duda que A puede hacer a B más o menos mal del que pensaba hacerle, y que la ley griega (tanto como en las *Leyes* de Platón, 767 *e*, 843 *c-d*, 862 *b*, 915 a) tenía en cuenta eso en cierta medida.

[817] 75 La "proporción recíproca" no figura en las matemáticas griegas como una tercera clase de proporción, al lado de la proporción geométrica y de la proporción aritmética: la tercera especie que reconocían es la "proporción armónica". La "proporción recíproca" (ἀντιπεπονθέναι) *cf [Ar.] Mech.* 850 a39; Euc. *El* VI, 14, 15; XI, 34, implica simplemente una mera colocación de los términos de una proporción geométrica. Si A:B=C:D, A y B están en proporción geométrica recíproca con respecto a C y D, y A y D en proporción recíproca con relación a B y C.

deben ser equiparados antes de que se realice el intercambio. Es preciso, pues, una unidad que permite evaluar los productos. La verdadera unidad es la demanda, es decir, lo que pone a las gentes en relación. Pero A, cuyo producto desea B, puede no desear el producto de B, o no desearlo en el momento preciso en que B desea el suyo. Para evitar las fluctuaciones del valor de cambio que nace de allí, se ha creado la moneda, que es "una representación comercial de la demanda", una "garantía que, si no deseamos ahora alguna cosa en trueque, se la puede obtener cuando tenemos necesidad de ella". La moneda está sujeta también a fluctuaciones de valor, pero menos que los otros bienes.[818] Si una casa vale cinco minas y un lecho una mina, sabemos que una casa vale cinco lechos, de suerte que si un trato se realiza sobre estas bases, es decir, si A (un constructor) recibe D (cinco lechos) de B (un fabricante de lechos) y B obtiene C (una casa) de A, habrá "reciprocidad proporcional" (es decir, una reciprocidad que tendrá en cuenta la habilidad respectiva de las partes y el valor relativo de sus productos) y el cambio será equitativo. Esta manera de concebir la moneda como facilitando el trueque, en lugar de suprimirlo prácticamente, es un poco extraña; pero se debe recordar que, en economía política, como en tantos otros dominios, Aristóteles fue casi el primer tratadista [819], y si se tiene en cuenta este hecho, se reconocerá que este capítulo [820], con algunos otros de la Política [821], constituyen una contribución notable al tema.

Los tres tipos de personas que Aristóteles representa como actuando según la justicia son: 1) el hombre de Estado, en la distribución de honores y recompensas; 2) el juez, cuando fija los daños; 3) el labrador o el artesano, en el cambio de sus mercancías a un precio equitativo. Y, además, puesto que las rupturas de contrato y los daños causados a otros son ejemplos de injusticia, el hecho de cumplir un contrato y el de abstenerse de actos perjudiciales a otros son ejemplos de justicia. Aristóteles ha pasado así revista a casi todo el campo de la actividad humana al cual se aplican los términos de "justo" y de "injusto". Pero hay, entre los diferentes tipos que examina, una diferencia que

[818] 76 La otra gran ventaja de la moneda o su facilidad de transferencia está señalada en *Pol.* 1257 a34.

[819] 77 Platón había también trabajado mucho en este tema.

[820] 78 1132 b21-1133 b28.

[821] 79 I, 8-11.





no señala. Que el hombre de Estado y el juez se conduzcan con justicia, que el particular cumpla sus contratos y se abstenga de invadir los derechos de otro, depende de su propia voluntad. Pueden estar sujetos a diferentes tentaciones de actuar injustamente; y su manera de actuar de acuerdo con la justicia puede muy bien llamarse "virtuosa". Pero en la justicia comercial, tal como la describe Aristóteles, no hay ninguna virtud moral. La "justicia" no es aquí una virtud, sino una especie de "regulador" de la máquina económica, destinado a impedir que los precios de cambio se alejen demasiado del valor real que tienen las mercancías permutadas con respecto a las necesidades humanas. Quizá al percibir esta diferencia, Aristóteles no contó a la justicia comercial entre los tipos fundamentales de justicia, y la introdujo sólo posteriormente.

La discusión ha mostrado claramente, dice Aristóteles, que la acción justa es un medio entre el hecho de actuar injustamente y el de padecer una injusticia. Ahora bien, esto no está de acuerdo con la discusión que precede. El hombre de Estado y el juez, que distribuyen los bienes o fijan los daños según la justicia, no están en peligro de ser injustamente tratados; y el ciudadano particular, a quien la acción injusta del hombre de Estado o del juez puede dar demasiado o demasiado poco, no actúa para nada, sino que es puramente pasivo. Se confunden los dos puntos de vista. La única persona que elige realmente entre el exceso, el defecto y el acto justo, es el hombre que elige, o bien tomando exactamente su parte, o bien tomando más, o bien tomando menos. Y no existe instinto egoísta que siga la tercera posibilidad; adoptarla no es conducirse viciosamente. Así la tentativa de representarse la justicia como una mediana, fracasa. Es una mediana, puntualiza Aristóteles, no en el mismo sentido de las otras virtudes, sino solamente en el sentido de que produce una situación intermedia entre aquella en que A tiene demasiado y aquella en que B tiene demasiado.[822]

Aristóteles hace en seguida una doble distinción: 1) entre la justicia política y la justicia no-política. La primera es la que existe entre "participantes libres e iguales con una vida que tiende a bastarse a sí misma", es decir, entre ciudadanos de un Estado libre. Pero, al lado de ésta, en las relaciones entre amo y criado, entre padre y niño, existe algo que, por analogía, también puede llamarse justicia. En estos dos casos el subordinado es, en cierto sentido, parte del superior; no son personas libres que se oponen una a otra, y

[822] 80 1133 b29-1134 a16.

la justicia en el pleno sentido de la palabra no puede existir entre ellos. Las relaciones entre marido y mujer, así como la justicia que puede existir entre ellos, son de especie intermedia. En otros términos: los ciudadanos tienen derechos en el pleno sentido de la palabra, las mujeres en un grado menor, y los niños y los esclavos menos que todos.[823] 2) La segunda distinción es la de la justicia natural y la justicia convencional. Hay una categoría de derechos y de deberes universalmente reconocidos; pero a éstos se superponen los derechos y los deberes creados por las leyes de los Estados particulares. Aristóteles se opone a la teoría común de los sofistas, según la cual toda justicia es convencional. Sin embargo, hasta la justicia natural, según él, admite excepciones.[824]

Aristóteles pasa ahora al aspecto interno de la justicia. La justicia no consiste solamente en alcanzar una mediana o una proporción, sino que presupone cierto estado de espíritu; es una disposición a actuar de cierta manera por efecto de una elección deliberada. Los hombres no son igualmente responsables de todos los actos que de hecho no alcanzan la mediana. Se pueden reconocer cuatro grados (aparte de la acción compulsiva). 1) Si, actuando por ignorancia, se inflige un daño que no podía razonablemente esperar, esto es un accidente. 2) Si, actuando por ignorancia y sin malicia, se inflige un daño inesperado, hay error (nuestra ley a esto le llama negligencia). 3) Si se actúa con conocimiento de causa, pero sin deliberación, por ejemplo, en la cólera, el acto es injusto pero no implica que su autor sea injusto. 4) Si se actúa en virtud de una elección deliberada, a la vez el acto y su autor son injustos.[825]

En estas distinciones Aristóteles se guía, en cierta medida, por la práctica de los tribunales griegos, pero su intención es siempre de orden moral, no de orden legal. Sus teorías han tenido, sin embargo, una gran influencia sobre la jurisprudencia. La distinción entre derecho común y equidad, por ejemplo, aunque deba su forma precisa a diversos hechos históricos, deriva en gran parte de la manera de ver de Aristóteles, que considera la equidad como una especie de justicia superior a la justicia legal, una "corrección de la ley allí

[823] 81 1134 a17-b18.

[824] 82 b18-1135 a15.

[825] 83 1135 a15-1136 a9.





donde tiene defectos debido a su generalidad".[826]

LAS VIRTUDES INTELECTUALES

Aristóteles pasa ahora de las virtudes morales a las virtudes intelectuales. Dos razones hacen necesario el estudio de estas últimas. 1) Se ha definido al hombre virtuoso como aquel que actúa de acuerdo con la "recta regla".[827] El establecimiento de esta regla es una operación intelectual cuya naturaleza debemos estudiar. 2) La felicidad ha sido definida como "una actividad del alma conforme a la virtud o, si hay más de una virtud, conforme a la mejor y a la más perfecta".[828] Si queremos saber lo que es la felicidad, es preciso considerar la naturaleza de las virtudes intelectuales así como la de las virtudes morales y buscar cuál virtud, entre todas las de estas dos clases, es la mejor de todas.

El elemento interior a nosotros que nos formula las reglas —el elemento racional— se divide en: a) facultad científica, que se aplica a la contemplación de objetos que no admiten ninguna especie de contingencia (las reglas formuladas, podemos decir, son del tipo "S es siempre P, porque S es siempre M y M es siempre P"); y b) la facultad calculadora (que Aristóteles luego [829] llama facultad de opinión) con la cual estudiamos las cosas en que hay contingencia. Su regla (el silogismo práctico) es del tipo: "hay que hacer A porque A es un medio para alcanzar B y B es el fin", donde el llegar a ser de A y de B es contingente.[830] Ahora bien, de los tres elementos predominantes del alma —sensación, razón, deseo—, la sensación no determina jamás la acción,

[826] 84 1137 a31-1138 a3. *Cf. Rhet.* 1374 a26-b22. El gran papel que desempeñaba la equidad en la administración de la justicia de los griegos, está muy bien presentado por Sir P. Vinogradoff, en *Outlines of Hist. Jur.* II, 63-69.

[827] 85 1103 b32, etc.

[828] 86 1098 a16.

[829] 87 1140 b26, 1144 b14.

[830] 88 1138 b18-1129 a17.

como lo prueba el hecho de que los animales inferiores poseen la sensación, pero no producen acción. Los otros dos elementos determinan la acción de modos diferentes; porque se ha visto que la virtud moral es una disposición para elegir, y que la elección es un deseo deliberado, es decir, implica el deseo de un fin y la razón (la razón "calculadora") que descubre los medios propios del fin. El objeto de la razón en su forma científica es la verdad; el objeto de la razón en su forma calculadora es la verdad que corresponde al deseo correcto, es decir, la verdad que concierne a los medios de satisfacer el deseo correcto. El pensamiento puro no motiva nada; sólo el pensamiento dirigido hacia un fin es motor. El hombre considerado en tanto que autor de una acción, es una unión de deseo y de razón, ya que la verdad es el objeto común de los dos elementos razonables, la virtud de cada uno debe ser aquello por lo cual alcanza la verdad.[831]

Ahora bien, hay cinco estados del alma gracias a los cuales alcanzamos la verdad, y cuyos nombres ya implican infalibilidad: la ciencia, el arte, la sabiduría práctica, la razón intuitiva y la sabiduría teórica.[832] 1) La ciencia: a) se ocupa de lo que es necesario y eterno; b) es comunicable por la enseñanza. La enseñanza parte siempre de lo conocido y procede por inducción o por silogismo. Pero la inducción no es un proceso científico; proporciona los primeros principios sobre los cuales se funda el proceso silogístico, que es la ciencia. La ciencia es "la disposición que nos hace capaces de demostrar".[833]

2) Con respecto a lo contingente podemos querer, o bien actuar, es decir, ser activos de cierta manera, o bien hacer, es decir, producir una cosa distinta de la actividad que la produce. El arte es "la disposición que nos permite hacer cosas con ayuda de una regla exacta". Concierne a las cosas que no son ni necesarias ni naturales, es decir, que no son las A que son necesariamente B, ni las A que tienden a convertirse en B en virtud de un principio interno, sino las A que pueden convertirse en B en virtud de la operación de un agente externo. La obra de arte, que es el objeto que se propone la actividad de "hacer", es en sí misma el medio de alcanzar un fin ulterior, es decir, su uso, y en última instancia, el medio de una forma de acción que, por oposición al acto de hacer, tiene en sí misma su propio fin; así el arte es subordinado a la

[831] 89 1139 a17-b13.

[832] 90 ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, νοῦς, σοφία.

[833] 91 b14-36.





sabiduría práctica.[834] El arte comprende tanto las artes útiles como las bellas artes, y por regla general, Aristóteles piensa en las primeras. En el primer caso, la obra de arte servirá de instrumento a una actividad intelectual o moral; en el segundo caso se puede suponer que sirve a la contemplación estética, pero no existe una clara prueba de que Aristóteles haya considerado a ésta como un fin en sí mismo.

3) La sabiduría práctica es el poder de la buena deliberación, no acerca de la manera como deben hacerse las cosas particulares, o cómo producir estados particulares como la salud y la fuerza (éstos son objeto del arte), sino acerca de "las cosas buenas para nosotros"; es decir, sobre la manera como producir un estado de ser general que nos sea satisfactorio. Es una "disposición verdadera que nos permite actuar, con la ayuda de una regla, en lo que atañe a las cosas buenas y malas para el hombre". Así el hombre dotado de sabiduría práctica debe saber, como punto de partida, cuáles son las cosas "buenas para el hombre"; según la teoría de Aristóteles, debe conocer la conclusión a que él mismo llega en el libro X, a saber, que la mejor cosa para el hombre es la vida contemplativa y deliberar sobre los medios que permitirán alcanzarla. Es esta disposición, y no la disposición científica, la que puede ser pervertida por el placer y el dolor; el vicio, que toma al placer o a la ausencia de dolor como el fin de la vida, destruye el "primer principio", es decir, la premisa mayor del silogismo práctico, y nos impide reconocer los verdaderos objetos hacia los cuales la vida debe ser dirigida.[835]

4) La razón intuitiva es aquella por la cual aprehendemos las últimas premisas de donde parte la ciencia. Aprehende los primeros principios por "inducción". Pero por esta última palabra es necesario entender, no la "inducción perfecta" de los lógicos modernos, que no lleva al conocimiento de un verdadero universal, ni su "inducción imperfecta", que no termina sino en una conclusión simplemente probable, sino el proceso por el cual, después de la experiencia de cierto número de casos particulares, el espíritu aprehende una verdad universal que, a partir de este momento, aparece como evidente por sí misma. La inducción, en este sentido, es el acto de la "razón intuitiva".[836]

[834] 92 1140 a1-23, cf. 25-28.
[835] 93 a24-b30.

[836] 94 b31-1141 a8, *cf.* 1139 b27-31; *An. Post.* 100 b3-17. *Cf.* págs. 61-66.

5) La sabiduría teórica es la unión de la intuición y de la ciencia, orientada hacia los objetos más elevados. Es superior también a la sabiduría práctica, así como a sus objetos, del mismo modo que los cuerpos celestes[837] son superiores al hombre, cuyo bien es el objeto de la sabiduría práctica.[838] La mención de los cuerpos celestes muestra que la "sabiduría teórica" no se aplica aquí, como en otros pasajes [839], solamente a la filosofía por oposición a la ciencia; comprende probablemente las tres divisiones de la "sabiduría", reconocidas en la Metafísica[840]: metafísica, matemática, ciencia de la naturaleza. La contemplación de estos objetos es, como lo vemos en el libro X, la vida ideal del hombre, según Aristóteles.

La "sabiduría práctica" es coextensiva a la ciencia política, pero su esencia no es la misma; es decir, que es una y la misma sabiduría la que asegura el bien del individuo y el del Estado, pero llamándola sabiduría práctica pensamos en la primera de estas funciones y, llamándola ciencia política, pensamos en la segunda. De la identificación de las dos, resulta que la Ética (que se presenta como una obra sobre política) no es una obra de ciencia pura, sino la sabiduría práctica. Aristóteles en realidad lleva hasta un cierto punto el análisis deliberativo que regresa de la felicidad a los medios que aseguran su realización; deja que los agentes individuales prosigan el análisis a la luz de las circunstancias particulares en que se encuentran. Se tiene tendencia, nos dice Aristóteles, a reducir la "sabiduría práctica" a la parte de ella misma que concierne al bien del individuo, creyendo que el hombre alcanza perfectamente su propio bienestar si lo atiende solo; pero esta tendencia es errónea, porque en un Estado imperfecto el individuo no puede vivir una vida perfecta. Y la "ciencia política", que ha sido reducida a su parte ejecutiva, es igualmente otro error.[841] El esquema completo de la división es el siguiente:

[837] 95 ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν (1141- b1).

[838] 96 1141 a9-b8.

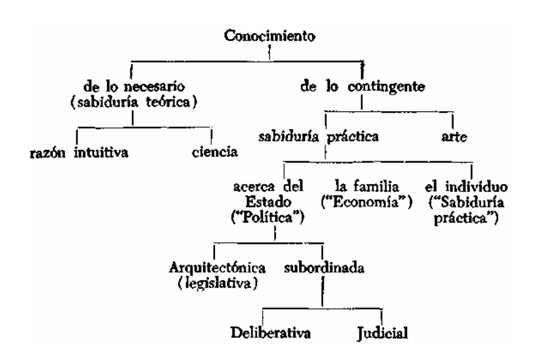
[839] 97 Por ejemplo, 1142 a17.

[840] 98 1026 a13-23.

[841] 99 1141 b23-1142 a11.








Hasta aquí la sabiduría práctica ha sido rigurosamente distinguida de la percepción y de la razón intuitiva; pero Aristóteles muestra ahora una tendencia a aproximarlas.[842] Como la sabiduría práctica concierne a las acciones particulares, es mejor conocer la conclusión del silogismo práctico sin la premisa mayor, que conocer la premisa mayor sin la conclusión.[843] En otros términos, Aristóteles admite una especie secundaria de sabiduría práctica, que conoce la cosa que conviene hacer sin llegar a ella por un proceso de análisis deliberativo, una sabiduría acerca de los detalles y que se encuentra en los que poseen una cierta experiencia de la vida, aun cuando no puedan formular principios generales.[844] En consecuencia, aun siendo siempre algo opuesto a la razón intuitiva, la sabiduría práctica se define como una especie de percepción, no aquella por la cual percibimos las cualidades aprehendidas por medio de un sentido y solamente por uno, ni aun aquella por la cual aprehendemos los sensibles comunes como la figura, sino una tercera especie, distinta de las dos precedentes.[845] Lo que caracteriza esencialmente la percepción es que es la aprehensión de un hecho individual y, en este sentido amplio, la sabiduría práctica del tipo directo, no razonado, es una especie de percepción; el bien es, para la gente educada, una especie de sensible común, como es la figura para todos los hombres. Asimismo, aunque la razón intuitiva haya sido definida como la aprehensión de los principios generales, su carácter más esencial es ser una aprehensión directa, no

[842] 100 Cf. 1143 a25.

[843] 101 1141 b14-22.

[844] 102 1142 a11-20, 1143 b7-14.

[845] 103 1142 a23-30, *cf.* 1109 b23, 1126 b3.

deductiva. Los últimos términos menores del silogismo práctico, así como los últimos términos mayores del silogismo demostrativo, son aprehendidos, no por el razonamiento, sino por una percepción que se puede también llamar razón intuitiva. Más adelante a estas premisas se las denomina "puntos de partida de la causa final", puesto que es partiendo de lo particular como se alcanza lo universal.[846] Parece haber aquí una confusión entre la premisa menor y la conclusión, debida sin duda al hecho de que son ambas proposiciones singulares que tienen el mismo sujeto. Se podría decir que, en la fase anterior a la reflexión de que habla Aristóteles aquí, es la rectitud de los actos particulares la que es aprehendida, y que de allí pasamos a la formulación de los principios generales de la forma "tal o cual género de acción es bueno", principios de donde deducimos en seguida la rectitud de otras acciones particulares del mismo tipo. Esto sería análogo a lo que pasa en la esfera puramente intelectual, donde las nociones universales son alcanzadas por inducción a partir de casos particulares, y nuevos casos particulares se deducen luego a partir de los universales. Pero el conocimiento de las premisas menores particulares no puede conducir al conocimiento de principios generales, porque la premisa menor no es más que el enunciado de un hecho: "Tal o cual acto tiene tal cualidad", pues el predicado no es nunca un predicado moral. Hay huellas de la misma confusión (en Aristóteles o en un interpolador) en otros pasajes.[847]

Aristóteles trata en seguida la cuestión de la utilidad de la sabiduría teorética y de la sabiduría práctica. La primera puede parecer sin utilidad, puesto que no estudia los medios de llegar a la felicidad; la segunda también, puesto que estudia las acciones que hará un hombre de bien, tenga o no la sabiduría práctica. Si se sugiere que el objeto de la sabiduría práctica es capacitarnos para llegar a ser buenos, entonces no sirve para los que ya son buenos, y, en cuanto a aquellos que no lo son, ¿por qué no consultan a un hombre sabio, como se consulta a un médico, en lugar de tratar de hacerse sabios ellos mismos? A lo que se debe responder que: 1) independientemente de sus efectos, las dos formas de sabiduría son buenas, simplemente porque son virtudes. 2) Las dos especies de sabiduría producen la felicidad, como que son su causa formal, distintas de su causa eficiente; la sabiduría, o más bien su ejercicio, es la esencia de la felicidad. Desde luego, Aristóteles piensa firmemente que el fin para el hombre es la vida teórica; parece que quiere

[846] 104 1143 a35-b5.

[847] 105 Por ejemplo en 1141 b20 y quizá en 1142 a23-30.





decir aquí (menos claramente) que la vida de la sabiduría práctica es también una parte de este fin. [848] 3) La sabiduría práctica produce un efecto. La virtud, sin duda, nos hace elegir el justo fin al que se aspira, pero la sabiduría práctica nos hace elegir los justos medios. La sabiduría práctica, sin embargo, no puede existir independientemente de la virtud. El poder alcanzar el fin que nos proponemos, bueno o malo, es, no la sabiduría práctica sino la habilidad. Pero si el fin perseguido es justo —y la virtud sólo puede asegurarnos eso— la habilidad se convierte en sabiduría práctica; si el fin es malo, la habilidad se convierte meramente en una habilidosa picardía [849], y así como la sabiduría práctica implica la virtud moral, la virtud moral por su parte implica la sabiduría práctica. Podemos estar dotados, en efecto, de una virtud natural, de una disposición para conducirnos, por ejemplo de una manera justa o temperante, pero si esta disposición no está acompañada de un conocimiento de los efectos probables de las acciones, nunca se convierte en una virtud propiamente moral, sino que permanece vana y aun (como en el caso del malhechor a conciencia) puede llegar a ser dañina. Así, la idea de que la virtud puede ser completa sin la sabiduría práctica es errónea, porque reposa en el desconocimiento de su dependencia mutua.

Aristóteles está ahora en condiciones de definir su posición con respecto a dos cuestiones en disputa. 1) La virtud no es, como había dicho Sócrates, simplemente la sabiduría, aunque implica una cierta especie de sabiduría, la sabiduría práctica. La recta regla no es todo su contenido, aunque sin ella no puede existir. 2) Aunque las virtudes naturales pueden existir independientemente unas de otras, las virtudes morales no pueden, porque toda virtud moral implica la sabiduría práctica, y la sabiduría práctica implica todas las virtudes morales. Ahora bien, puesto que la sabiduría práctica implica que el hombre no sigue sus tendencias instintivas tal como pueden encontrarse en él —algunas buenas, otras malas—, sino que dirige su vida entera hacia el soberano bien, ella es incompatible con un desenvolvimiento moral unilateral.

Finalmente, la relación de la sabiduría moral y de la sabiduría intelectual es brevemente formulada. Es verdad que la sabiduría práctica, determina los estudios que deben seguirse en un Estado, pero haciéndolo, da órdenes, no a la sabiduría teorética, sino en sus propios intereses. Es inferior, y no superior,

[848] 106 1144 a3.5.

[849] 107 1143 b18-1144 b1.

a la sabiduría teorética.[850]

La cuestión propuesta al comienzo del libro VI —que es la recta regla— no ha sido resuelta en pocas palabras, pero la respuesta de Aristóteles es clara. La recta regla es la que ha sido alcanzada por el análisis deliberativo del hombre dotado de sabiduría práctica, y que le dice que el fin de la vida humana se alcanza mejor con la práctica de ciertas acciones intermedias entre los extremos. La obediencia a esta regla es la virtud moral.

LA CONTINENCIA Y LA INCONTINENCIA[851]

En el libro VII Aristóteles se ocupa todavía de las relaciones entre el intelecto y el deseo, pero desde otro punto de vista. Se pueden distinguir, dice, tres grados de maldad: la incontinencia (o debilidad de la voluntad), el vicio y la bestialidad, y tres grados correspondientes en el bien: la continencia, la virtud y la "virtud heroica y divina". Dice poco de los tipos extremos, la bestialidad y la virtud sobrehumana (o santidad, como podemos llamarla). La última es rara; la primera se encuentra sobre todo en los bárbaros, pero puede encontrarse también en los hombres civilizados a consecuencia de una enfermedad o una mutilación; algunas veces el nombre es aplicado al exceso de un vicio ordinario.[852] Más adelante distingue con claridad el tipo bestial del tipo mórbido. Pero no dice nada más de la virtud sobrehumana y, de hecho, la doctrina de Aristóteles, tal como está elaborada, no deja lugar para nada más alto que la "virtud". La temperancia, que es una de las virtudes al nivel del hombre, es descrita [853] como algo que implica la ausencia total de malos deseos, y no cabe virtud sobrehumana más allá de ésta.

El interés principal está en la discusión de la continencia y la incontinencia, y en ciertos estados próximos. La incontinencia, afirma Aristóteles con justeza, consiste esencialmente en actuar bajo el dominio de la pasión, sabiendo que lo que se hace es malo, y la continencia, en que un hombre, sabiendo que sus apetitos son malos, los resiste para obedecer a "la regla". Tres grandes

[850] 108 1145 a6-11, cf.. *10*94 a28-b2, 1141 a20-22, 1143 b33-35.

[851] 109 1145 a15-b20.

[852] 110 1148 b15-1149 a20.

[853] 111 1151 b34-1152 a3.





problemas se plantean aquí: 1) el hombre continente ¿actúa con conocimiento?, y si es así, ¿en qué sentido? 2) ¿Cuál es la esfera de la incontinencia? ¿Es el placer y el dolor en general, o alguna especie particular de éstos? 3) ¿La continencia es la misma cosa que la intrepidez? A la segunda cuestión Aristóteles responde en seguida [854] y brevemente, diciendo que la esfera de la incontinencia propiamente dicha es la misma que la que ha sido asignada al libertinaje[855]; la incontinencia difiere, sin embargo, del libertinaje en que, en el último, la acción es deliberada, pensándose que se debe perseguir siempre el placer del momento, mientras que en la primera no se lo piensa, pero se persigue el placer.

1) La primera cuestión es la más importante. La sugestión según la cual podemos actuar en contra de la opinión, pero no en contra de la ciencia, es pronto desechada; no nos sirve para resolver la dificultad, porque la opinión puede estar acompañada de tan grande sentimiento de certidumbre como la ciencia. Aristóteles nos ofrece su propia solución en sucesivas etapas: a) comienza por establecer la distinción familiar entre la potencia y el acto: es posible actuar mal cuando se tiene el conocimiento de lo recto en el fondo del espíritu, pero es imposible cuando se tiene el conocimiento actual de lo recto en el momento en que se actúa. Esto es una contribución efectiva a la solución; su defecto a los ojos de Aristóteles reside en el hecho de que no distingue entre los diversos elementos de conocimiento que, siguiendo su teoría, están implicados en la ciencia de lo que se debe hacer. Es a estos elementos a los que pasa ahora, b) Se puede tener el conocimiento actual de la premisa mayor, por ejemplo "los elementos secos son buenos para el hombre"; se puede también tener el conocimiento actual de la premisa menor que hace la aplicación personal: "yo soy un hombre" y quizá también de otras premisas menores tales como "el aumento de una cierta especie es seco"; pero si no se tiene el conocimiento actual de la premisa menor final "este alimento es de esta especie", la ausencia de esto hace que sea posible actuar de manera incontinente. La debilidad de esta segunda solución es que hace depender la incontinencia de la ignorancia de la premisa menor, la cual enuncia un hecho no moral y cuya ignorancia, de acuerdo con la doctrina expuesta en el libro III[856], torna la acción involuntaria. Si el acto incontinente es voluntario, como

[854] 112 Pero *cf.* pág. 319 *et sq.*

[855] 113 *Cf.* pág. 295.

[856] 114 1110 b31-1111 a24.

lo es evidentemente, la ignorancia que implica debe ser, o bien la ignorancia de la premisa mayor, o bien se debe a alguna cosa de la cual el agente sea culpable, de tal suerte que actúa (de acuerdo con la distinción establecida en el libro III )[857] en la ignorancia, pero no por ignorancia. Es esta última alternativa la que adopta Aristóteles. Porque c) Aristóteles añade un matiz a su distinción entre la potencia y el acto, reconociendo una nueva especie de ciencia potencial, aun más alejada de la ciencia actual, la del hombre dormido, loco o ebrio. Un individuo así tiene que recorrer dos etapas para llegar al conocimiento actual: es preciso que despierte, recobre la razón o se desembriague, y después le falta todavía pasar del conocimiento potencial al conocimiento actual. Ahora bien, en realidad la condición del hombre incontinente es análoga a ésta; la pasión modifica el estado corporal del individuo de un modo semejante al que se sufre por el hecho del sueño, de la locura o de la ebriedad, y algunas veces la gente se vuelve verdaderamente loca. Si el hombre incontinente, en el momento del cumplimiento de la acción incontinente, enuncia a veces máximas morales o sanas, eso no prueba que tenga el conocimiento actual, d) Aristóteles realiza ahora un examen más estricto de los hechos. Cuando las dos premisas del silogismo práctico están presentes (el proceso del razonamiento, que es en realidad, como lo hemos visto más arriba, un sorites, es, para simplificar, tratado como un silogismo ) se tiene que realizar el acto indicado en el silogismo; y ello es tan cierto como la obligación de extraer la conclusión, una vez aprehendidas las conexiones de las premisas de un silogismo teórico. Así, pues, si se tienen las premisas que afirman que "todo lo que es dulce debe ser gustado" y que "esto es dulce", se debe, si no se está impedido, gustar el objeto dulce en cuestión. Naturalmente esto no sería incontinencia; sería un desarreglo. Pero hay todavía otro caso posible. Se puede encontrar una premisa mayor que diga "nada que sea X debe ser gustado", pero la premisa menor "esto es X" puede no ser conocida, o conocida sólo en el remoto sentido en que, como hemos visto, un beodo manifieste conocer "los versos de Empédocles" y, por otra parte, se puede tener otra premisa mayor que afirme que "todo lo que es dulce es agradable" y una premisa menor que afirme "esto es dulce", y se puede desear lo que es agradable. Entonces se tomará el alimento dulce en cuestión. Y esta acción incontinente habrá sido realizada bajo la influencia de una regla que es, teóricamente, completamente compatible con la recta regla. Y porque es obediencia a una regla, la incontinencia no puede existir en los

[857] 115 1110 b24-27. Cf. pág. 283.





animales inferiores.[858]

Esta solución está destinada a justificar en cierta medida la teoría de Sócrates, según la cual no se puede actuar contra el saber. Cuando se comete una acción mala no se sabe, en el momento mismo en que se actúa, que es mala. Ahora bien, es indudable que la situación descrita aquí puede existir. Pero esta explicación puede a lo sumo aplicarse a una sola de las dos formas de incontinencia que Aristóteles distingue más adelante, a saber: la impetuosidad, por oposición a la debilidad. Ella no prevé la posibilidad de un conflicto moral; la premisa menor del silogismo moral (y con ella la conclusión "yo no debo hacer esto") no ha estado jamás presente o bien ha sido suprimida por el apetito.[859] Y la explicación que permite comprender cómo la acción mala puede cumplirse en ausencia del conocimiento de esta premisa, no explica cómo este conocimiento ha llegado a estar ausente. Pero Aristóteles muestra en otros pasajes [860] que se da cuenta de la existencia de un conflicto moral, de una lucha entre el deseo razonable y el apetito, en la cual el agente se da actualmente cuenta del carácter malo del acto particular que realiza. Debemos suponer que, interesado por sus distinciones favoritas entre lo potencial y lo actual, y por las premisas mayor y menor, ha descubierto, sin darse muy bien cuenta, una teoría formal inadecuada con su manera real de encarar el problema. Lo que falta a esta teoría formal es el reconocimiento del hecho de que la incontinencia no se debe a un defecto de conocimiento, sino a la debilidad de la voluntad.

2) Aristóteles pasa ahora a considerar las esferas de la incontinencia. Las cosas que dan placer y excitan el deseo son de tres especies: a) las cosas que en sí mismas son dignas de elección, pero son susceptibles de exceso, como la victoria, el honor, la riqueza; b) las cosas que en sí mismas son indiferentes pero que son necesarias a la vida del cuerpo (la nutrición y el acto sexual).[861]

[858] 116 1146 b8-1147 b19.

[859] 117 En 1147 b13-17 Aristóteles señala que el criterio de Sócrates es, en cierto sentido, correcto. Nuestra acción no se hace en contra del conocimiento propiamente dicho, esto es, contra el conocimiento científico, pues la premisa menor del silogismo práctico no es universal *y* por eso no es científico.

[860] 118 Por ejemplo, en 1102 b14-25, 1145 b21-1146 a4, 1150 b19-28, 1166 b6-10; *De An.* 433 a3, b5-8, 434 a12-15.

[861] 119 1147 b23-31, 1148 a22-26.

La incontinencia, en el sentido propio de la palabra, atañe a los objetos de esta tercera especie, que constituye también la esfera de lo licencioso propiamente dicho; en un sentido más amplio, puede manifestarse también con referencia a la primera de las tres categorías, y es así menos culpable a causa del valor de estos objetos en sí mismos.[862] En cuanto a los objetos de la segunda especie, los que no presentan naturalmente o en sí mismos ningún agrado, se puede sin embargo encontrar placer en ellos, y la incontinencia, en cierto sentido, se puede manifestar en conexión con ellos, y esta incontinencia puede ser: a) bestial, cuando la naturaleza del agente, en su conjunto, no está muy alejada de la de las bestias (por ejemplo en el caso del canibalismo); b) mórbida, si el deseo es debido a enfermedad (por ejemplo en el caso de la pederastía). Una incontinencia así es infrahumana, como todo tipo de libertinaje es, a nuestro criterio, infrahumano y constituye el extremo opuesto de la virtud sobrehumana.[863] Sin embargo, una tercera especie de incontinencia existe en cierto sentido con respecto a la cólera.[864] Así, no sólo a la temperancia, sino a muchas otras virtudes (en principio, sin duda, la totalidad, pero Aristóteles no lleva el análisis tan lejos) que aparecen en la "lista de las virtudes" corresponden formas de debilidad de la voluntad (distintas del vicio).

3) A la tercera cuestión Aristóteles responde que, mientras que la esfera de la continencia y de la incontinencia está formada de ciertos placeres, la firmeza es el poder de resistir al sufrimiento provocado por el deseo de tales placeres, y la blandura es el hecho de ceder a tal dolor. Y reflexionando sobre este tema, Aristóteles distingue más tarde dos clases de incontinencia: la debilidad, que delibera, pero que no puede atenerse a lo que ha sido determinado, y la impetuosidad, que no se detiene a deliberar. El hombre impetuoso es mejor que el hombre débil, porque para vencerlo es necesario una tentación violenta y repentina.[865] Y análogamente, la incontinencia en general es menos incurable que el vicio deliberado; es intermitente, mientras que lo licencioso arraiga en el carácter, ignora el arrepentimiento y destruye la fuente misma de la acción virtuosa, la verdadera concepción del fin de la vida humana. No solamente el licencioso piensa que el placer del momento debe

[862] 120 1147 b20-1148 b14.

[863] 121 1148 b15-1149 a20.

[864] 122 1149 a24-b23.

[865] 123 1150 a9-b28.





ser perseguido siempre —si esto fuera todo podría ser convencido por la razón—, sino que esta opinión es la expresión de su verdadero carácter.[866]

EL PLACER

Aristóteles pasa en seguida naturalmente a la consideración del placer en general. Tres opiniones son propuestas a la discusión [867]: 1) ningún placer es bueno ni en sí mismo ni per accidens — es la teoría de Espeusipo; 2) ciertos placeres son buenos, pero la mayor parte malos — es una teoría expresada en el Filebo de Platón[868]; 3) aunque todos los placeres fueran buenos, el placer no podría constituir el bien supremo — es también una teoría expresada en el Filebo.[869] El punto más interesante aquí es la discusión que emprende Aristóteles de la teoría de que el placer no es bueno, porque es un proceso: el proceso que consiste en llenar un vacío. Sus objeciones son las siguientes: 1) Aun entre los placeres llamados malos, algunos pueden ser buenos para una persona en particular o en un momento dado, mientras que otros, que implican sufrimiento, no son en realidad placeres.

2) Una actividad, así como un estado, puede ser buena; y las actividades que tienen por efecto restituirnos a nuestro estado natural son agradables accidentalmente, pero entonces la actividad es de aquella parte de nuestra naturaleza que ha permanecido en su condición natural. Hay actividades, como, por ejemplo, la del pensamiento, que son agradables, sin implicar nada que sea deficiencia o contrario a nuestra naturaleza. Cuando estamos en nuestro estado natural, encontramos placer en las cosas que son placenteras en sí mismas, y cuando estamos restableciéndonos, encontramos placer en cosas que no son agradables en sí mismas.

3) Los placeres no son procesos, sino actividades y fines; algunos sólo son accidentales a los procesos, corno por ejemplo los que acompañan el perfeccionamiento de nuestra naturaleza; los otros son accidentales a la acción. El placer no es un "proceso sentido", sino la actividad no impedida de un estado natural. 4) Inferir que ciertos placeres son malos por el hecho de que provocan enfermedades, es como decir que algunas cosas sanas son malas para ganar dinero; hasta el trabajo del pensamiento es a veces

[866] 124 a29-1151 a28.
[867] 125 1152 b1-24.
[868] 126 48 *a et sq.*

[869] *127* 53 c, 66 *e-fin.*

perjudicial para la salud. Sólo los placeres extraños pueden constituir un obstáculo a alguna cosa; los placeres que derivan del pensamiento ayudan al pensamiento. 5) Los argumentos extraídos de los hechos de que el hombre temperante evita el placer, que el hombre sabio persigue no el placer, sino la ausencia de dolor, que los niños y las bestias persiguen el placer, reposan todos en una confusión entre el placer corporal, que implica el deseo y el sufrimiento, y el placer que es bueno sin restricción.[870]

Que el placer sea un bien se sigue del hecho de que el sufrimiento es un mal (como todos admiten) y de que el placer se opone al sufrimiento precisamente en tanto que el sufrimiento es un mal. Aun si la mayor parte de los placeres fueran malos, la felicidad debería ser el ejercicio sin trabas o bien de nuestra facultades o bien solamente de algunas de ellas, y esto es placer, de manera que —cualquiera sea el alcance de esta objeción— el placer podría ser el summum bonum. La opinión general acierta al considerar el placer como un elemento al menos del bienestar, porque siendo el bienestar la actividad perfecta, debe carecer de obstáculos; no tiene sentido decir que el hombre es feliz en el tormento. El hecho de que todos los animales persigan el placer es un signo de que el placer es, en cierto sentido, el summum bonum; quizá en el fondo todos persigan no el placer que creen perseguir, sino el placer mismo: porque todos tienen por naturaleza algo de divino.[871]

Aun los placeres del cuerpo, que por su familiaridad se identifican a menudo con el placer general, pueden ser buenos en un sentido, puesto que a los sufrimientos opuestos se los considera generalmente como malos. ¿Son buenos meramente en el sentido de que no son malos, o son positivamente buenos hasta un cierto grado de intensidad? A los placeres de este género se los juzga preferibles a los otros:

1) porque expelen el sufrimiento mejor de lo que lo hacen los placeres menos violentos (por otra parte, el prejuicio contra estos placeres se debe a que algunos de ellos suponen una naturaleza mala y otros una naturaleza debilitada.

2) Aparte de ciertos sufrimientos, el sufrimiento es, como dicen algunos filósofos, el estado normal de la naturaleza animada; los placeres corporales,

[870] 128 1152 b25-1153 a35.

[871] [129] 1153 b1-1154 a7.



PSIKOLIBRO

a causa de su violencia, mitigan este sufrimiento. Las personas jóvenes y excitables, en todo caso, están constantemente agitadas y necesitan de una mitigación de este género.

Pero, en realidad, las cosas capaces de calmar así una necesidad o de remediar una imperfección, son sólo indirectamente agradables; la actividad de lo que permanece sano en nosotros es lo que aporta el remedio y procura el placer. Las cosas naturalmente agradables son las que estimulan la actividad de una naturaleza dada. Podemos ilustrar lo que Aristóteles quiere decir oponiendo el placer que da la música en tanto que mitigación del sufrimiento o de la ansiedad, al goce "propiamente dicho" que experimenta una persona de espíritu musical. Si nuestra naturaleza fuera simple y estuviera libre de contrarios, podríamos encontrar goce en un placer simple e inmutable, y tal es la experiencia de Dios, cuya actividad no implica ningún proceso, sino el "acto de la inmovilidad", el acto que alcanza su fin en cada momento.[872]

En el libro X el placer es tratado desde un punto de vista diferente. Hasta aquí Aristóteles lo ha defendido contra los ataques excesivos y reclama para él un lugar en la felicidad, un lugar que ha exagerado en un pasaje hasta el punto de sugerir (aunque no se expresa tan inequívocamente) que constituye el bien supremo. Pasa ahora a una exposición más equilibrada, definiendo su concepción, no sólo contra la de los adversarios absolutos del placer, sino también contra la de Eudoxo, que lo consideraba como el bien. Esta nueva discusión repite en buena parte la precedente y no la contradice más que en un pequeño número de puntos, pero la repetición no es tan completa ni la contradicción tan violenta que no se pueda suponer que estas dos discusiones constituyen dos ensayos independientes sobre la misma cuestión, por obra del mismo Aristóteles. Cuando hay contradicción se debe dar preferencia al libro X, en el cual Aristóteles no se contenta con criticar las teorías de los otros [873], sino que define de una manera positiva su propia posición.[874] Su teoría es la siguiente: el placer, como la visión, es completo en cada momento de su existencia, su cualidad no aumenta en perfección por el hecho de durar más tiempo. De allí que no pueda ser un movimiento, es decir, un proceso o una

[872] 130 1154 a8-b31.

[873] 131 1172 a19-1174 a12.

[874] 132 1174 a13-1176 a29.

transición; porque todo movimiento exige un cierto tiempo, tiende a cierto fin y es completo sólo cuando ha alcanzado su fin, es decir, o bien en el tiempo que ocupa, considerado en su totalidad, o bien en el momento en que alcanza su fin. Cada parte de un movimiento es incompleta y difiere específicamente de las otras y del todo. El ensamblamiento de las piedras difiere de las estrías de la columna, y ésta a su vez es diferente de la construcción del templo considerado como un todo; y, mientras la construcción de un templo es una obra completa, el trabajo de los cimientos o del triglifo es incompleto, no siendo sino una contribución a una obra más vasta. Aun en un movimiento relativamente homogéneo como la marcha, dos etapas cualesquiera parten de puntos diferentes para terminar en puntos diferentes y constituyen así movimientos diferentes. El placer, al contrario, es en todo momento perfecto en su especie, como es evidente también por el hecho de que el estado placentero no toma tiempo y que no se puede decir que estamos contentos rápida o lentamente, aunque podamos ponernos contentos rápida o lentamente. El efecto de este pasaje es confirmar la advertencia ya hecha en el libro VII, a saber, que las objeciones hechas al placer, fundadas en la suposición de que éste es una transición, caen en lo falso. Si fuera una transición, una cosa que se completa y acaba, sería inferior a aquello en lo cual culmina, y cuando experimentamos placer estaríamos inquietos hasta alcanzar el estado a donde conduce el placer. Pero es en realidad algo completo en sí mismo y satisfactorio en cada uno de sus momentos, como la actividad de la percepción o del pensamiento.

De la naturaleza del placer Aristóteles pasa a sus condiciones. Cuando uno de nuestros sentidos está sano y se ocupa de un objeto bueno en su especie (por ejemplo, un objeto claramente visible), la actividad de este sentido es necesariamente muy agradable, y lo mismo es verdadero de la actividad del pensamiento. Y el placer completa la actividad. Aristóteles puntualiza en otra parte que el placer intensifica la actividad, es decir, hace que la actividad del momento que sigue sea más intensa de lo que hubiera sido de otra manera.[875] Pero aquí parece querer decir que el placer en cierto sentido perfecciona la actividad misma que lo acompaña. No es, sin embargo, una condición previa de buena actividad; el agente (por ejemplo, el objeto sensible) y el paciente (por ejemplo, el sentido o su órgano) son las únicas condiciones previas. El placer es como la flor de la juventud, algo que sobrevive a la actividad producida en estas condiciones, y que, siendo deseable por sí misma, hace su actividad más deseable de lo que lo hubiera sido de otro modo. Esta idea se

[875] 133 1175 a30-36, 1177 b21.





aproxima mucho a aquella de Kant según la cual la adición de la felicidad convierte al bonum supremum en bonum consummatum.

Así estando el placer íntimamente ligado a la actividad, se puede suponer que los hombres desean el placer porque desean la vida, y que el placer perfecciona las actividades que la constituyen. Aristóteles aplaza la cuestión de saber si se desea la vida por el placer o el placer por la vida. El placer no puede nacer sin la actividad, y la actividad es incompleta sin el placer; poco importa que digamos que deseamos la actividad qua agradable o el placer qua acompañante de la actividad.[876]

Puesto que las actividades difieren por su especie, los placeres que las completan difieren también por su especie, porque cada actividad sólo puede ser completada por el placer que le es propio. Hacemos mejor las cosas cuando experimentamos placer en ellas; cuanto menos nos place lo que hacemos, más tendemos a hacer otra cosa, por ejemplo: "cuantos más dulces come el público en el teatro, peores son los actores". Hacemos las cosas peor cuando otros factores interfieren en nuestro acto; ellos tienen el mismo efecto que los "dolores propios", los que nacen de la actividad en cuestión. Hay, pues, una gran diferencia entre un placer y otro. Y así como las actividades difieren unas de otras en bondad y apetencia, los placeres propios difieren del mismo modo. Cada raza de animales tiene su propio placer, pero diferentes hombres experimentan placer en diferentes cosas. ¿Cuáles son; pues, los placeres verdaderamente humanos? "Aquellos en los cuales se complace el hombre dotado de sabiduría práctica; o, para decirlo de manera más objetiva, aquellos que completan la función o funciones propias del hombre.[877]

En este pasaje Aristóteles distingue el placer de la actividad; reconoce una diferencia entre él y las verdaderas actividades, como las de la percepción o el pensamiento. No es algo que hagamos, sino una especie de coloración que acompaña al cumplimiento de tales o cuales cosas. En este sentido, el pasaje en cuestión constituye un progreso notable con respecto al libro VII. La distinción entre las diversas especies de placeres es más madura que todo lo que se ha tratado en el libro. Pero en la última parte de este pasaje hay una tendencia a confundir la verdadera cuestión: "¿cuáles son los placeres

[876] 134 1174 a13-1175 a21.

[877] 135 1175 a21-1176 a29.

valiosos?" con esta otra: "¿qué placeres son realmente placeres?" Todos los placeres son placeres reales: de su bondad y no de su realidad juzga el hombre de bien.

LA AMISTAD

Es un poco sorprendente encontrar dos libros [878] enteros de la Ética consagrados al tema de la amistad. Pero se debe recordar que la palabra griega tiene un sentido más amplio que en nuestra lengua; puede designar cualquier atracción mutua entre dos seres humanos. La discusión de este tema corrige en sentido positivo la impresión que tiende a producir el resto de la Ética, pues en su mayor parte el sistema moral de Aristóteles está decididamente centrado en el individuo. El hombre, dice Aristóteles, tiende y debe tender a su propia εὐδαιμονία. En la teoría de la justicia hay un reconocimiento implícito de los derechos de los demás. Pero, a través de toda la Ética, fuera de los libros sobre la amistad, hay raras alusiones a la posibilidad o a la necesidad de que el hombre se interese personalmente en los otros; el altruismo está casi completamente ausente. Huellas de la concepción egoísta se encuentran hasta en la descripción de la amistad, como tenía que ser, porque la amistad no es una simple benevolencia, sino que exige correspondencia. Pero se hace justicia al elemento altruista; amar, dice Aristóteles, es más esencial a la amistad que ser amado [879], y cuando un hombre quiere bien a su amigo, es en razón de amigo, y no en vista de su propia felicidad.[880] Las diversas formas de amistad mencionadas por Aristóteles son todas ejemplos del carácter esencialmente social de la naturaleza humana. En el orden inferior, el hombre tiene necesidad de "amistades fundadas en la utilidad", ya que, económicamente, no se basta a sí mismo. En un plano más elevado, forma "las amistades fundadas en el placer"; experimenta un placer natural en la sociedad de sus semejantes. En un plano todavía más elevado "forma las amistades fundadas en el bien", en las cuales el amigo ayuda al amigo a vivir la mejor vida.[881]

Las razones que da Aristóteles para justificar su estudio de la amistad son

[878] 136 VIII, IX.

[879] 137 1159 a27.
[880] 138 1155 b31.

[881] 139 1155 b17-1156 a5, 1169 b3-1170 b19.





dos. La amistad es, primero, una virtud, o (más precisamente) implica a la virtud; y, segundo, es muy necesaria para la vida.[882] Aristóteles hace hincapié en la segunda razón. En el libro I los amigos habían sido incluidos como parte importante de los requisitos necesarios para la felicidad. Aquí se establece desde más de un punto de vista la necesidad de tener amigos. ¿Cómo podemos aségurar nuestra prosperidad sin la ayuda de amigos, y cómo podemos gozarla sin amigos con quienes compartirla? En nuestra juventud necesitamos de sus consejos, y en nuestra vejez de sus cuidados; cuando estamos en la flor de la vida, nos dan ocasión de realizar nobles acciones y nos ayudan a pensar con eficacia.

La parte más interesante de la discusión es aquella en la cual Aristóteles presenta la idea de que la amistad tiene por fundamento el amor del hombre de bien por sí mismo. En otro pasaje nos advierte que no hay que aceptar como exacta la expresión "relación de uno mismo consigo mismo". "Metafóricamente podemos decir que hay justicia, no entre un hombre y él mismo, sino entre dos partes de él." [883] Aristóteles critica aquí la teoría de Platón según la cual la justicia es esencialmente una relación externa al yo. Pero propone una teoría de la amistad que no es diferente, creyendo justificarse, sin duda, por la naturaleza más íntima de la relación. Cuatro de los caracteres distintivos de la amistad (que se pueden reducir a dos: desinterés y simpatía) se encuentran, dice Aristóteles, en la relación del hombre de bien consigo mismo. El hombre bueno desea y hace lo que es mejor para el elemento intelectual que está en él y que es más verdaderamente él mismo; está en todo momento en completa armonía consigo mismo, y siempre mantiene la mayor constancia. Porque estas relaciones existen en el interior del hombre bueno y porque su amigo es para él otro yo, la amistad tiene estas características.[884] La teoría de Aristóteles trata aquí de destruir la antítesis entre el egoísmo y el altruismo, mostrando que el egoísmo del hombre bueno tiene exactamente los mismos caracteres que el altruismo. Pero fracasa la tentativa de encontrar en el yo elementos estáticos por los cuales uno pueda interesar a otro y simpatizar con él; estas relaciones implican dos yoes distintos. En otra parte Aristóteles parece seguir una vía mejor, sugiriendo que el yo no es una cosa estática sino capaz de extensión indefinida. Cuando habla de hombres que tratan a sus amigos

[882] 140 1155 a3-5.

[883] 141 1138 b5-7.
[884] 142 1166 a1-b29.

como "otros yoes" [885], o como "partes de sí mismos"[886], quiere decir con eso que un hombre puede extender la esfera de sus intereses hasta el punto que el bienestar de otro pueda convertirse para él en objeto de interés tan directo como su propio bienestar. Una madre, por ejemplo (es un caso al cual Aristóteles recurre frecuentemente)[887], sufre por el dolor de su hijo tanto como por el mal de su propio cuerpo. Su altruismo puede así llamarse egoísmo. Pero eso no es condenarla. Existe un buen amor de sí, así como un mal amor de sí; la cuestión es saber qué suerte de yo es el que se ama. Puede ser el que ama el dinero, los honores y los placeres del cuerpo, los "bienes por los cuales se disputa", y que son tales que cuanto más un hombre posee, menos pueden tener los otros. O bien puede ser el que se interesa en el bienestar de sus amigos y de sus conciudadanos. Éste gastará su dinero para que sus amigos puedan tener más, pero aun entonces sale ganando; los amigos obtienen sólo dinero, pero se consigue "lo noble", la satisfacción de hacer lo que está bien. Y aun si se muere por los otros, se gana más de lo que se pierde.[888]

En esta sección de la Ética el intelectualismo de Aristóteles se torna cada vez más visible. A la razón se la presenta como al elemento que en el hombre tiene más autoridad, aquel que es más verdaderamente él mismo[889], aquel que satisface el hombre bueno en el acto de su autosacrificio.[890] Aquí se encuentra preparada la vía para la sección de la Etica en la cual Aristóteles expone lo que constituye la felicidad.[891]

## LA VIDA IDEAL

[885] 143 1161 b28, 1166 a32, 1169 b6, 1170 b6.

[886] 144 1161 b18.

[887] 145 1159 a28, 1161 b27, 1166 a5, 9.

[888] 146 1168 a28, 1169 b2.

[889] 147 1156 a17.

[890] 148 1168 b30.

[891] 149 1176 a30-1179 a32.





Hemos visto en el libro I que la felicidad no debe ser un estado o una disposición sino una actividad, y una actividad deseable en sí misma. Ahora bien, las cosas que son deseables por sí mismas son: I) Las actividades conformes a la virtud, y 2) las diversiones. La diversión no puede ser el fin de la vida, porque, aunque sea deseada por sí misma, no es valiosa por sí misma, sino en tanto que es una relajación que nos capacita para la actividad seria. La felicidad debe ser, pues, una actividad de acuerdo con la virtud.[892] Ahora bien, sabemos por el libro VI que la virtud intelectual y la virtud moral son distintas una de otra. Hemos aprendido que la sabiduría teórica y la sabiduría práctica son buenas en sí mismas, independientemente del bien que produzcan, puesto que son virtudes de distintas partes del alma; se nos ha dicho rotundamente que la sabiduría teórica y, menos rotundamente, que la sabiduría práctica no es, o no es solamente, un medio de alcanzar la felicidad, sino que su ejercicio constituye la felicidad. Pero hemos aprendido también que la sabiduría teórica es superior a la práctica, y que al menos una parte del valor de esta última consiste en que ayuda a producir la primera. Es evidente que para Aristóteles la contemplación es el principal ingrediente de la felicidad; pero no es tan evidente si la acción moral constituye otro elemento de la felicidad o sólo un medio para obtenerla. El libro X no despeja enteramente esta duda. La felicidad, nos dice, debe ser una actividad de acuerdo con la virtud de la mejor parte de nosotros mismos, es decir, de la razón. La actividad que constituye la felicidad es teorética. Es la mejor actividad de que somos capaces, puesto que es el ejercicio de lo que hay de mejor en nosotros, acerca de los mejores entre todos los objetos: los que son eternos e inmutables; es lo que podemos hacer con más continuidad; aporta un placer de una pureza y de una estabilidad asombrosas; es la que depende menos de otros hombres, mientras que la virtud moral tiene necesidad de otros como objetos de su actividad; sólo ella parece ser amada por sí misma, mientras que las actividades prácticas —notablemente la mayor de ellas, las acciones del hombre de Estado y del soldado— tienden a bienes que las sobrepasan; es el género de vida que debemos atribuir a los dioses, porque sería absurdo atribuirles una vida moral.[893] Pero la vida contemplativa es demasiado elevada para nosotros; no podemos vivirla en tanto que hombres, es decir, en tanto que seres compuestos de cuerpo, alma irracional y de razón, sino solamente en virtud del elemento divino que está en nosotros. No debemos, sin embargo, seguir a aquellos que dicen que, en tanto que hombres, debemos

[892] 150 1176 a30-1177 a11.

[893] 151 1178 b8-22.

preocuparnos sólo de las cosas humanas; debemos, en la medida de lo posible, "asirnos a la vida eterna" viviendo la vida de esta parte de nosotros mismos que, no obstante ser pequeña, es lo mejor de nosotros y lo más verdaderamente nosotros mismos. Quien vive así es el hombre más feliz.[894]

No es, sin embargo, el único hombre feliz. La vida de la virtud moral y de la sabiduría práctica, relacionándose como lo hace con los sentimientos que derivan de nuestra naturaleza corporal, es la vida de todo el conjunto de este ser compuesto que es el hombre, y de una felicidad que se puede llamar "la felicidad humana".[895] El papel asignado por Aristóteles a la vida moral, parece ser, pues, doble: 1) constituye una forma secundaria de la felicidad, en la cual debemos recaer porque no somos todo razón y no podemos vivir siempre en el plano de la vida contemplativa. Y 2) nos ayuda a llegar a la forma más elevada de la felicidad. Aristóteles dice muy poco acerca de cómo se produce esta ayuda.

La sabiduría práctica del estadista con una legislación apropiada asegura la prosecución de los estudios científicos y filosóficos. Y debemos suponer que, también en la vida individual, Aristóteles consideraba la acción moral como favorable a la actividad intelectual por la sujeción de las pasiones. Pero aunque su teoría formal subordine la vida moral a la vida intelectual, nunca explica en detalle esta relación. Cuando Aristóteles estudia las actividades morales, las trata como buenas en sí mismas, y al agente moral como si no tuviera otros motivos que la nobleza misma del acto. En efecto, atribuye a la vida moral más valor del que se desprende de su teoría formal.

Si se pregunta qué entiende en particular Aristóteles por vida contemplativa, habrá que responder que entiende la contemplación de la verdad en dos y quizá en tres dominios en las matemáticas, en la metafísica y quizá también en la filosofía natural.[896] La vida feliz no es la vida consagrada a la búsqueda

[894] 152 1177 a12-1178 a8.

[895] 153 1178 a9-22.

[896] 154 Estas son las tres ramas de la sabiduría teórica *(Met.* 1005 b1, 1026 a18), pero la física es el estudio de los acontecimientos contingentes (1140 a14-16), mientras que la sabiduría teórica es de lo no contingente (1139 b20, 1140 b31, 1141 a3, 1141 a19). Se puede salvar la contradicción admitiendo que la física es el estudio de los elementos no contingentes: el elemento variable es incalculable y escapa a todo estudio.





de la verdad, sino la que ha alcanzado ya la contemplación de la verdad.[897] Se ha sugerido que es para Aristóteles una ..vida de contemplación estética y religiosa tanto como de contemplación científica. No hay nada que muestre, sin embargo, que para Aristóteles la contemplación estética haya formado parte de la vida ideal; en la Poética, donde considera una forma particular de experiencia estética, la de la tragedia, hace consistir su valor en su efecto medicinal.

Por otra parte, como a la rama más alta de la contemplación se le da el nombre de teología[898], es razonable suponer que esta parte de la vida contemplativa tenga el carácter de adoración propio de la contemplación de la naturaleza divina. Sobre este aspecto de la vida ideal hace mucho hincapié la Etica a Eudemo, donde el ideal se define como "el culto y la contemplación de Dios".[899]

[897] 155 1177 a26.

[898] 156 *Met.* 1026 a19.

[899] 157 *E. E.* 1249 b20.

## CAPÍTULO VIII - LA POLITICA

La estructura de la Política presenta un problema difícil y que ha sido objeto de muchas discusiones. La mayoría de los investigadores modernos sostienen: I) que los libros VII y VIII deben preceder a los libros IV-VI, y algunos afirman 2) que el libro VI debería ir antes que el libro V. 1) El último capítulo del libro III anuncia el pasaje a la discusión de la mejor constitución, discusión que, en efecto, es emprendida en el libro VII; y la primera frase del libro VII existe en forma mutilada, lo mismo que la última frase del libro III, como signo de la intención, sea de Aristóteles o de un antiguo editor, de conectar entre sí los dos libros. Además, el libro IV vuelve a referirse a la discusión de la constitución ideal[900], mientras que los libros VII y VIII no se refieren nunca explícitamente a los libros IV-VI.[901] Por otra parte, después de la clasificación de las constituciones que da el libro III y de la discusión de la monarquía (e incidentalmente de la aristocracia) en la ultima parte de este libro deberíamos esperar que Aristóteles pasara a la discusión de otros tipos de constituciones, como lo hace efectivamente en los libros IV-VI; los libros VII y VIII, que se ocupan sobre todo de la cuestión de la educación más bien que de la constitución, interrumpirían seriamente la continuidad del pensamiento. 2) El libro VI continúa la línea de pensamiento del fin del libro IV, sobre la organización propia de las diversas formas de gobierno, mientras que el libro V (sobre la revolución) interrumpe este pensamiento. Por otra parte, el libro VI se refiere muchas veces al libro V[902], y los libros IV y V cumplen en el orden previsto el programa expuesto al comienzo del libro IV [903]; el libro VI parece ser obra de una reflexión más tardía, donde Aristóteles desarrolla los temas del libro IV.

Pero es probablemente un error creer que hay un orden original o propio entre los libros de la Política. Un estudio del comienzo de los distintos

[900] 1 1289 a31. Pero esta referencia difícilmente puede relacionarse con los libros VII, VIII. Cf. pág. 367, n. 65. Los otros pasajes citados por Zeller, 1289 b15, 1290 a2, 39, 1293 b2, no son excluyentes.

[901] 2 Pero 1325 b34 se refiere probablemente a estos libros más bien que al libro II.

[902] 3 1316 b34, 1317 a37, 1319 b4, 37.

[903] 4 1289 b12-26.





libros[904] muestra que la obra es la fusión de cinco tratado separados: 1) sobre la economía doméstica — preliminar al estudio del Estado, puesto que el Estado deriva de la casa (libro I); 2) sobre las repúblicas propuestas como ideales y las constituciones existentes más estimadas (libro II); 3) sobre el Estado, el ciudadano y la clasificación de las constituciones (libro III); 4) sobre las constituciones inferiores (libros IV-VI); 5) sobre el Estado ideal (libros VII-VIII). Todas estas secciones, salvo la segunda, están incompletas o mutiladas. En general, el orden tradicional (que data al menos del primer siglo antes de J. C.) da la línea de pensamiento más coherente, salvo que es mejor leer el libro V después del libro VI.[905]

Los libros VII y VIII difieren de los tres primeros porque su tono es más dogmático, y su estilo más cuidadoso incita a creer que se fundan al menos parcialmente en obras ya publicadas.[906] Los libros IV-VI difieren del resto de la Política por su tono más práctico y menos idealista. En particular el libro V, por la atención que presta a los medios de conservar las formas de gobierno, es el padre de El príncipe de Maquiavelo. Difieren también del resto de la Política por la cantidad de detalles históricos que contienen. Como se recordará, Aristóteles había compilado (o hecho compilar) una descripción de 158 constituciones griegas. En los libros IV-VI de la Política percibimos aun más que en ninguna otra parte hasta qué punto Aristóteles domina el saber acerca de la ciudad-Estado, y cómo se apoya firmemente en la historia.

Su método es, aun en los otros libros, en gran parte inductivo. Pero al mismo tiempo da a menudo como fundamento de concepciones políticas, teorías más comprehensivas y fundamentales, de orden metafísico o ético. Supone la prioridad (en cierto sentido) del todo con relación a la parte; la identidad de la naturaleza de una cosa con el fin al que tiende; la superioridad del alma sobre el cuerpo, de la razón sobre el deseo; la importancia del límite, de la moderación; la diferencia entre las partes orgánicas y las condiciones subsidiarias. Sus concepciones políticas forman parte de un sistema de pensamiento vasto y coherente. Pero a veces utiliza los principios generales de manera un poco arbitraria y percibimos que los propone como razones

[904] 5 Confirmado por un detalle mínimo pero significativo: la ausencia de partículas de unión al comienzo de ciertos libros.

[905] 6 Sobre el orden en que los libros fueron *escritos. Cf.* pág. 36, n. 67.

[906] 7 Quizá en el *Protréptico.*

para sostener creencias que Aristóteles de cualquier modo hubiera sostenido.

La Política comienza con una sección [907] cuyo objeto parece ser: 1) defender el Estado contra la teoría sofística que lo representa como existiendo por convención y no teniendo ningún título real para exigir la lealtad de sus miembros; y 2) aclarar su naturaleza distinguiéndolo de otras comunidades. Aristóteles se lanza inmediatamente in medias res afirmando que, puesto que toda comunidad está formada en razón de algún bien, el Estado, que es la comunidad suprema y que abraza a todas las otras, debe tender al supremo bien. El punto de vista teleológico que adopta es característico de todo su sistema. La significación y la naturaleza de toda cosa en el mundo, criatura viviente, instrumento o comunidad, deben ser consideradas según el fin de su existencia. En el caso de un instrumento, es un fin deseado por quien lo usa, y la forma del instrumento está determinada por este fin impuesto desde afuera a su materia. En el caso de una criatura viviente o de una comunidad, el fin es inmanente a la cosa misma: para la planta, es la vida del crecimiento y reproducción; para el animal, la vida de la sensación y del apetito, que se superpone a la vida vegetativa; para el hombre y para la comunidad humana, la vida de la razón y de la acción moral superpuesta a las otras dos. La explicación de las cosas no debe buscarse en aquello a partir de lo cual se han desenvuelto, sino en aquello hacia lo cual se desenvuelven; su naturaleza no se revela en su origen sino en su destino.

La palabra que traducimos como "Estado" no significa también "ciudad". Aunque Aristóteles haya vivido al final de la edad de oro de la ciudad griega y haya tenido relaciones íntimas con Filipo y Alejandro, en la ciudad y no en el imperio ve no solamente la forma más elevada de la vida política hasta entonces, sino también la forma más elevada posible. Todo conjunto mayor era para él meramente una tribu o un cúmulo de gente sin homogeneidad. No entraba en su concepción ni un imperio que impone su civilización a pueblos más atrasados, ni una nación constituida en Estado. Aun dejando de lado el imperio macedonio, había habido en Grecia interesantes desenvolvimientos políticos (tales como los imperios de Atenas y de Esparta y las ligas de los diversos Estados iguales) a los que él no tiene en cuenta. Hace sólo una alusión a las buenas consecuencias que habría traído una unión de los Estados griegos.[908] Para el conocimiento de la vida política

[907] [8] I, 1. 2.

[908] 9 1327 b32.





griega tal como era, no tiene igual; pero la imaginación le favorecía en menor grado. Admite sin mucho examen que la vida humana puede ser vivida de la manera más plena en una pequeña comunidad donde todos los ciudadanos se conocen entre sí y donde cada uno participa en el gobierno, no solamente eligiendo sus gobernantes, sino "gobernando y siendo gobernado alternativamente". En el curso de la historia las ciudades-Estados resultaron ser incapaces de mantenerse contra conjuntos más grandes y poderosos. Pero eso no basta para probar su inferioridad. Se podrían presentar muchos argumentos en favor de la concepción de Aristóteles, pero nos hubiera agradado ver que Aristóteles la defiende con razones.

Es evidente que el Estado pertenece al género "comunidad", pero su diferencia específica no es tan clara. Aristóteles emprende la tarea de mostrar que no es, como se había supuesto, su mayor tamaño. El método que emplea para descubrir la diferencia específica del Estado consiste en analizarlo en sus partes constitutivas y en estudiarlo desde sus comienzos. Hay dos instintos primarios que llevan a los seres humanos a asociarse entre sí[909]: el instinto de reproducción, que reúne al hombre y la mujer, y el instinto de conservación, que reúne al amo y al esclavo —al espíritu providente y al cuerpo vigoroso— para prestarse ayuda mutua. Así tenemos una sociedad mínima hecha de tres personas, la familia, que es "la asociación establecida por la naturaleza para subvenir a las necesidades cotidianas". El grado que sigue es la aldea, unión de varias familias formada para "subvenir a algo más que a las necesidades cotidianas". Aristóteles no especifica estas nuevas necesidades, pero podemos conjeturar que pensaba que la aldea hace posible una mayor división del trabajo y, de allí, la satisfacción de necesidades más variadas, así como una protección más completa a la vez contra el hombre y contra los animales. La aldea, agrega, se forma muy naturalmente por la unión de familias de origen común. El tercer grado está constituido por la unión de varias aldeas en "una comunidad completa suficientemente grande para bastarse o casi bastarse a sí misma, formada para asegurar el vivir, pero que existe para poder vivir bien." Tal es la diferencia específica del Estado. Ha nacido por la misma razón que la aldea: para asegurar la vida. Pero satisface otro deseo: el deseo de vivir bien. El vivir bien comprende para Aristóteles dos cosas: la actividad moral y la intelectual. El Estado ofrece un campo más adecuado que las formas anteriores para la actividad moral, una mayor variedad de relaciones en las cuales las virtudes pueden ejercerse. Y da más campo a la actividad

[909] [10] I, 2.

intelectual; es posible una división más completa del trabajo intelectual, y cada espíritu es más plenamente estimulado por el contacto con otros espíritus. "Si las formas primitivas de sociedad son naturales, el Estado lo es también, porque es el fin de ellas, y la naturaleza de una cosa es su fin. Ahora bien, lo que es cada cosa cuando ha alcanzado plenamente su desenvolvimiento, es lo que llamamos su naturaleza... De donde es evidente que el Estado es una creación de la naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político... El que no puede vivir en sociedad o no tiene necesidad, porque se basta a sí mismo, debe ser o una bestia o un dios." Aristóteles contribuyó grandemente a la filosofía política sosteniendo que el Estado no existe simplemente por convención, sino que tiene sus raíces en la naturaleza humana; que el Estado natural, en el sentido más verdadero, debe buscarse, no en los orígenes de la vida humana, sino en la meta hacia la cual tiende; que la vida civilizada no es un estado de decadencia con relación a la vida de un salvaje hipotéticamente noble; que el Estado no es una restricción artificial de la libertad, sino un medio de lograrla. Ataca aquí implícitamente dos teorías que habían encontrado eco en Grecia: 1) la de algunos sofistas, tales como Nicofrón[910] o Trasímaco, conforme a la cual la ley y el Estado son meros productos de convención, restricciones a la libertad del individuo impuestas por sus amos o aceptadas por él meramente como protección; y 2) la teoría de los cínicos, según la cual el hombre se basta a sí mismo y debe ser ciudadano, no de un país, sino del mundo —teoría que fue fomentada por la desilusión que experimenta Grecia con la derrota de Queronea.

Al decir que el Estado es natural, Aristóteles no intenta hacerlo independiente de la voluntad humana. Por la voluntad humana se ha formado y se mantiene, y la voluntad humana puede moldearlo de la manera "más conforme con el deseo del corazón". Pero afirma que es natural en el sentido de que arraiga en la naturaleza de las cosas y no en el capricho del hombre.

En su celo por el Estado, y a diferencia de Platón, no desprecia a la familia. El Estado es para él una comunidad de comunidades. La familia tiene su función propia en el conjunto de la vida. Echamos de menos, sin embargo, el reconocimiento de las otras comunidades de las cuales el hombre es miembro: su iglesia, su profesión, las sociedades libres a las cuales pertenece. Se ha hecho notar con frecuencia que cuando Aristóteles dice que el hombre es un animal político, nosotros diríamos que es un animal social que tiene

[910] 11 1280 b10.



PSIKOLIBRO

necesidad de sus semejantes en muchas circunstancias y no sólo como ciudadano. La distinción entre el Estado y la sociedad no era, por lo demás, muy clara en ningún pensador griego. La religión era a tal punto nacional, y en gran parte exterior y convencional, a tal punto asunto de culto y en tan poca medida cuestión de convicción profunda y de emoción, que no se les ocurría a los griegos la noción de una separación entre la Iglesia y el Estado, de modo que pudiera haber muchas iglesias en un solo Estado, o que una misma iglesia pudiera tener miembros en muchos Estados, y así les faltaba una de las influencias que nos ha librado de indebida preocupación por el tema del Estado. Así, la educación moral, que para muchos es asunto natural de la iglesia, Aristóteles sin titubear la asigna al Estado. Asimismo, con respecto a otras asociaciones voluntarias dentro del Estado, tan íntima era la intrusión del Estado griego en toda la actividad humana, que tales sociedades eran igualmente consideradas como funciones del Estado.

Pero si deseáramos suplementar a Aristóteles diciendo que el hombre es un animal social, no es menos cierto que es un animal político. La unión política no es menos natural que aquellas otras que son evidentemente voluntarias; y ninguna de ellas, con excepción de la Iglesia, puede compararse con el Estado en importancia y en valor. Se puede reclamar vigorosamente, sin duda, en favor de las organizaciones económicas; pero generalmente los hombres no les han sido tan leales como a la iglesia y a la patria, y sería una desdicha para la humanidad que las sociedades que tienden a 'lo meramente vital" llegaran a ser más importantes que aquellas que se dirigen a algo más elevado en el hombre.

## LA ESCLAVITUD

Habiendo mostrado que el Estado deriva de la familia, Aristóteles pasa a considerar las "partes de la economía doméstica". Las únicas dos que discute in extenso son las relaciones del amo y el esclavo y la adquisición de la riqueza. Por lo que hace a la esclavitud [911], se encuentra ante dos concepciones, una que sostiene que la autoridad ejercida sobre los esclavos es idéntica a la autoridad política y constituye un caso particular de la dominación normal impuesta por los superiores a los inferiores, y otra según la cual la naturaleza no reconoce ninguna distinción entre amo y esclavo, y que la esclavitud se basa en una convención contraria a la naturaleza y por

[911] 12 I, 3-7.

consecuencia injusta. Aristóteles primero [912] trata de mostrar qué es esencialmente un esclavo. Por esencia es "un instrumento para la conducción de la vida"; en otros términos, "una propiedad viva". Si la lanzadera pudiera tejer sin ser guiada por la mano, agrega Aristóteles anticipándose sin darse cuenta a la edad de la máquina, los amos no tendrían necesidad de esclavos. Pero el esclavo es un instrumento, no de producción sino de acción, no para fabricar tal o cual artículo particular, sino para ayudar en la conducción general de la vida. Es decir, que aquí se trata del esclavo doméstico más bien que del esclavo agricultor o industrial.

La cuestión que se presenta en seguida[913] es la de saber si la naturaleza designa particularmente a alguien para realizar este papel. En su respuesta Aristóteles señala que la antítesis del superior y el inferior se encuentra en todas partes de la naturaleza: entre el alma y el cuerpo, entre la inteligencia y el apetito, entre el hombre y los animales, entre el macho y la hembra, y donde esta diferencia existe entre dos cosas, es ventaja para ambos que uno dirija al otro. La naturaleza tiende a producir una distinción del mismo orden entre los hombres — al hacerlos a unos robustos para trabajar y a los otros aptos para la vida política. Así ciertos hombres son por naturaleza libres y otros esclavos.

Sin embargo se puede sostener lo contrario.[914] Gran parte de la esclavitud tal como existe actualmente se funda meramente en la conquista, y una esclavitud de este género es naturalmente detestable. Cada una de estas maneras de ver va demasiado lejos y se introduce en el terreno de la otra. El poder implica necesariamente cierta superioridad y, en consecuencia, algunos podrían considerar que constituye el derecho; por otra parte, tendemos a considerar que sólo puede ser justa una relación de mutua buena voluntad. Pero ninguna de estas dos concepciones se puede sostener contra la concepción intermediaria que quiere que aquel que es superior en excelencia deba dirigir. Y no serviría de nada decir que en todo caso es una especie de justicia que se funda sobre la costumbre y que, en consecuencia, la esclavitud conforme a la costumbre de la guerra está justificada. Aquellos que sostienen esta manera de ver titubearían en justificar la reducción a la esclavitud de gentes bien nacidas o de helenos. En el fondo, ellos también quieren fundar la

[912] 13 I, 4.

[913] 14 I, 5.

[914] 15 I, 6.





esclavitud en una inferioridad de naturaleza. Donde existe la esclavitud es en interés del amo y del esclavo.

Aunque lamentable, no es sorprendente que Aristóteles considere como perteneciendo a la naturaleza misma de las cosas un orden que formaba parte tan familiar de la vida cotidiana griega, como era la esclavitud. Se debe notar que la esclavitud entre los griegos estaba en gran parte libre de los abusos que la han deshonrado entre los romanos y frecuentemente también en los tiempos modernos. La aprobación que Aristóteles da de la esclavitud presenta cierto número de caracteres que deben señalarse: 1) la distinción entre el hombre libre por naturaleza y el esclavo por naturaleza no es siempre —reconoce— tan clara como fuera de desear. Tampoco es siempre esclavo por naturaleza el hijo de un esclavo por naturaleza [915]; 2) la esclavitud por simple derecho de conquista en la guerra no debe ser aprobada. Una potencia superior no significa siempre una excelencia superior. ¿Y si la causa de la guerra es injusta? Un griego no debe en ningún caso esclavizar a otro griego.[916] Este punto particular de la concepción de Aristóteles debe de haber chocado a sus contemporáneos y aparecido como la parte más importante de su teoría. Donde nos parece reaccionario a nosotros, pudo parecer revolucionario a ellos. 3) Los intereses del amo y el esclavo son los mismos. El amo no debe abusar de su autoridad. Debe ser amigo de su esclavo. No debe meramente dirigirlo, sino razonar con él.[917] Los esclavos deben tener la esperanza de la emancipación.[918]

Lo que no se puede aprobar, sin embargo, en la teoría de Aristóteles es su división tan cortante de la raza humana en dos partes. La humanidad presenta en realidad una gradación continua de tipos humanos, desde el punto de vista de las cualidades morales e intelectuales. Esta gradación determina, y probablemente determinará siempre, un sistema de subordinación. Pero, en un tal sistema, ningún miembro debe ser considerado como un "instrumento vivo". La manera como Aristóteles trata la cuestión contiene implícitamente la refutación de su teoría. Admite que el esclavo no tiene solamente un cuerpo, sino también esta forma inferior de razón que le

[915] 16 1254 b32-39, 1255 b1-4.

[916] 17 I, 6.

[917] 18 1255 b9-14, 1260 b5-7, 1278 b33.

[918] 19 1330 a32.

permite, no sólo obedecer a una orden, sino seguir un razonamiento. Asimismo dice que aunque el esclavo en tanto que esclavo no puede ser amigo de su amo, como hombre puede serlo.[919] Pero su naturaleza no puede ser dividida de este modo. Su existencia de hombre es incompatible con su ser de mero instrumento viviente.

## LA ADQUISICIÓN DE LA RIQUEZA

La sección de la Política que viene después[920], y que forma la principal contribución de Aristóteles a la economía política[921], se vincula con el tema central del libro I por la cuestión siguiente: ¿cómo la adquisición de la riqueza se relaciona con la economía doméstica? Aristóteles responde a la cuestión distinguiendo dos modos de adquisición de la riqueza.[922] Existe el modo natural, que consiste en acumular los productos de la naturaleza necesarios para los fines de la vida. Distingue aquí tres especies principales: cría de animales, caza (subdividida en piratería y salteamiento, pesca y caza propiamente dicha) y agricultura. Este modo tiene límite natural fijado por las necesidades del hombre en lo que atañe al alimento y a la vestimenta. Este modo forma parte de la economía doméstica y de la política [923], o, más bien, constituye un requisito previo de ellas [924]; la tarea propia del administrador de casa y del hombre de Estado es utilizar lo que así ha sido acumulado.

Intermedio entre este último modo y el segundo modo de adquisición es el trueque.[925] Aristóteles hace aquí la distinción, luego famosa, entre el valor de uso de las cosas y su valor de cambio. Se puede usar un calzado o bien cambiarlo por otra cosa; en los dos casos nos sirve en "sí mismo", pero sólo el

[919] [20] *E. N.* 1161 b5.

[920] [21] I, 8-11.

[921] [22] Pero *cf. págs.* 302 *et sq.*

[922] [23] Un tercer modo, la explotación de las minas, la explotación de las maderas, se agrega en 1258 b27-33. Sobre el conjunto de la cuestión, *cf.* J. Cook Wilson en *Class. Rev.* X, 184-9.

[923] [24] 1256 b26.

[924] 25 1256 a11, 1258 a19-37.
[925] 26 I, 9.





primer caso constituye su "uso propio", es decir, el uso que se puede hacer del calzado y sólo de él, con exclusión de toda otra cosa. El trueque es natural hasta cierto punto, a saber, en la medida en que es la adquisición de alguna cosa realmente necesaria para los fines de la vida. El segundo e innatural modo de adquisición de riquezas se tiene cuando las mercancías comienzan a ser cambiadas, no por mercancías sino por dinero. Los caracteres intrínsecos de la moneda que revela Aristóteles son: 1) que es más manual que las mercancías, y 2) que tiene una utilidad propia, además de la comodidad para el cambio. Esto es verdad de la moneda metálica, y no hay por qué asombrarse de que Aristóteles no haya previsto el uso del papel moneda. Lo que es más sorprendente es que considere naturales todos los modos de adquisición de riqueza por el comercio, menos el trueque. Su objeción tiene un fundamento moral. Condena la persecución ilimitada de la riqueza más allá de lo que es necesario a los fines de la vida. Pero no repara en que la persecución de la riqueza por sí misma se puede producir en el estado más primitivo de la adquisición, en el cual las mercancías son simplemente acumuladas y donde el cambio no interviene todavía, y que el trueque no excluye toda posibilidad de beneficio, del mismo modo que el cambio de mercancías por dinero. No ve tampoco que la clase comerciante, que él condena, presta un servicio útil al público y obtiene beneficios sólo porque es útil. Su concepción refleja demasiado el prejuicio ordinario de los griegos contra el comercio, que consideraban como ocupación no liberal.

De todos los modos no naturales de adquisición de la riqueza, Aristóteles considera la usura como el peor, porque usa el dinero —en sí mismo una invención no natural— de modo todavía menos natural que su fin originario, esto es, el cambio.[926] De nuevo aquí un prejuicio moral y justificable contra la usura inicua lo ciega para la estimación de los servicios económicos que hacen quienes prestan el capital. No hay duda que él piensa, no en el préstamo que hace posible la industria, sino en aquel que se aprovecha de un desdichado constreñido por necesidades del momento a pedir un préstamo en términos que en realidad lo convierten en esclavo del prestamista.

Aristóteles concluye este libro tratando las diversas clases de poderes que se deben ejercer en la familia.[927] El esclavo no tiene facultad deliberativa; la

[926] [27] 1258 b2-8. Según la doctrina de Aristóteles y los desenvolvimientos ulteriores a que ha dado lugar, *cf. Económica,* 1922 páginas 105-111.

[927] [28] I, 12, 13.

mujer la tiene, sin autoridad; el niño la tiene igualmente, pero es inmatura. En consecuencia, el poder que el amo ejerce sobre el esclavo debe ser despótico; el del marido sobre la mujer, constitucional, y el del padre sobre los hijos, monárquico. Así la familia contiene, con anticipación, tres de los principales tipos de gobierno.

## LAS REPÚBLICAS IDEALES

En el libro II Aristóteles se consagra a un estudio crítico de las repúblicas ideales que han sido propuestas, así como de las constituciones y legisladores más altamente estimados por la historia, con vistas a extraer lo mejor de todo lo que se ha concebido y realizado en este dominio. Comienza con la crítica de la República de Platón. Examina primero las sugestiones de Platón a propósito de la comunidad de mujeres y niños[928]; sus principales argumentos son dos: 1) el principio asentado por Platón "cuanto mayor es la unidad del Estado, tanto mejor", es erróneo. Está en la misma naturaleza del Estado el ser una pluralidad, y una pluralidad de elementos desemejantes. Se diferencia de una nación, que Aristóteles concibe como un agregado indiferenciado. En el Estado existe una diversidad de funciones que se pueden reunir diciendo que algunos tienen que gobernar y otros tienen que obedecer. Pero aquí Aristóteles parece olvidar la manera como Platón organiza de hecho su Estado. Platón se da muy bien cuenta de la diversidad de funciones del Estado y divide en consecuencia los miembros en tres clases claramente distintas. Sólo en dos de ellas, la de los gobernantes y la de los guerreros, se ordena la comunidad de mujeres y niños, y sólo en estas dos clases Aristóteles tendría razón en decir que Platón tiende demasiado a la unidad. 2) Aun si la unidad fuera el verdadero ideal para un Estado, la organización prevista por Platón tendría poca posibilidad de realizarse.[929] Platón piensa que la unidad será alcanzada si todos los hombres dicen "mío" o "no mío" de las mismas cosas. Pero, advierte Aristóteles, si un niño, en el Estado platónico, es el niño de todos en el sentido de que es adoptado por todos los guardianes de cierta edad, no es el niño de todos en el sentido de que es el niño de cada uno. Ningún hombre tendría para él los mismos sentimientos ni los mismos cuidados que podría tener con respecto a un niño que fuera verdaderamente suyo. Lo que es asunto de todo el mundo, no es asunto de

[928] 29 II, 2-4.
[929] 30 II, 3.





nadie. Cada ciudadano tendrá mil niños y cada niño mil padres; no podrá surgir en estas circunstancias, entre unos y otros, sino una amistad diluida. ¡Cuánto mejor es, en estas condiciones, ser un verdadero primo que un hijo platónico!

Aristóteles considera, en efecto, que la intensidad del afecto sólo puede obtenerse sacrificando la extensión. La introducción por Platón de la casa de expósitos y del orfanatorio, no para reemplazar a los padres cuando están muertos o son ineptos para asumir sus responsabilidades sino para sustituirlos en todos los casos, no parece que vaya a producir la afección que él desea. Aquí se justifica la confianza depositada por Aristóteles en las instituciones existentes y en sus usos, a pesar de sus abusos. Hegel ha dicho acertadamente que Platón, en comparación con Aristóteles, no es "bastante idealista", si el idealismo es el poder de ver los elementos ideales en lo real, más bien que destruir lo real con la esperanza de encontrar el idea en otra parte.

Con respecto a la propiedad [930], Aristóteles distingue tres cambios posibles de la práctica existente:

1) Propiedad privada del suelo y uso común de los productos;

2) propiedad común y uso privado;

3) propiedad común y uso común.

Señala que: a) en un sistema de propiedad común, los que trabajan mucho y obtienen poco tendrán motivos de queja contra los que trabajan poco y obtienen mucho; b) una vida común, y sobre todo la propiedad común, es una fuente de disputas, como lo muestra el ejemplo de los compañeros de viaje; c) los hombres trabajan mejor cuando se aplican a alguna cosa que les pertenece; d) el sentimiento de la propiedad es una fuente de placer, siendo una forma del amor en sí; e) el uso que se hace de la propiedad para ayudar a los amigos es otra fuente de placer y una ocasión de ejercer la virtud; f) las querellas a que da lugar la propiedad privada son debidas, no al hecho de que ella sea privada, sino a la perversidad de la naturaleza humana; g) Platón tiende a una unificación excesiva; pero el Estado debería convertirse en una

[930] 31 II, 5.

comunidad no así, sino por la educación, h) Platón parece contemplar la aplicación de su sistema comunista a los guardianes solamente; ¿por qué no ha tenido el valor de poner en práctica sus convicciones y no lo ha aplicado igualmente a los agricultores? i) De nada sirve privar de felicidad a los guardianes y decir que es para hacer feliz al Estado. La felicidad sólo puede ser gozada por los individuos. Por todas estas razones Aristóteles sostiene la primera de las tres alternativas propuestas más arriba —propiedad privada, uso común— contra las otras dos. Podemos ilustrar su pensamiento diciendo que es el tipo de ordenamiento en el cual los ricos dan al público el acceso más libre posible a sus galerías de cuadros, sus parques y sus prados. En la medida en que el socialismo piensa en una mejor organización de la industria por el Estado, se puede decir que Aristóteles simpatiza con él, porque tiene de las funciones del Estado una concepción mucho más positiva que la escuela individualista del laissez-faire. Pero, en la medida en que el socialismo significa privar a la industria de sus frutos, crear una igualdad de propiedades que sería constantemente deshecha por la desigualdad natural de las capacidades y de la industria, Aristóteles no es socialista, es individualista, y nadie ha expresado mejor que él el sentido común del individualismo. Se puede señalar que Aristóteles no destaca el principal argumento del individualismo, que consiste en decir que los hombres trabajarían mejor si los frutos de su trabajo los recogieran directamente ellos y sus hijos más bien que si fueran a un fondo común. Ha condenado la acumulación de riquezas más allá de lo que es necesario para los fines de la vida y la buena vida. Los ciudadanos de su Estado no deben consagrarse a la industria, ni lucrar en base a sus servicios públicos. Su argumento esencial es, en el fondo, que la propiedad, como la familia, es una extensión natural y normal de la personalidad, una fuente de placer y una ocasión para actuar bien. Juntar las riquezas en un fondo común es una medida legislativa destinada en principio a suprimir el egoísmo; pero las raíces del egoísmo son demasiado profundas para poder ser extirpadas por la legislación; ellas están en la perversidad humana. Y el verdadero remedio —como también Platón en realidad pensaba— consiste en la educación, la educación en el "espíritu de la constitución"[931], que conduciría a las gentes a emplear sus riquezas con un espíritu generoso y a consentir libremente el uso en común de lo que poseen individualmente.

[931] 32 1337 a14.





En un capítulo posterior[932] Aristóteles examina las proposiciones favorables para la igualación de la propiedad. Arguye que el crecimiento de la población tiende constantemente a trastrocar toda igualación de la propiedad que pudiera establecerse; que no son las posesiones sino los deseos de la humanidad los que hay que igualar; que la necesidad causa sólo pequeños males y pueden ser remediados aplicando aquellas sugestiones; que la riqueza de los ciudadanos no debería determinarse teniendo en cuenta sólo el bienestar de la comunidad, sino también la necesidad de poder responder a los ataques de un enemigo extranjero. La conclusión de todo lo que precede es que "es mejor instruir a los individuos de naturalezas más nobles para que no deseen más, e impedir que los más vulgares obtengan más".

## EL ESTADO Y EL CIUDADANO

En el libro III llegamos a la parte central y más fundamental de la Política. La primera cuestión que se plantea es la siguiente: ¿qué es un Estado? El problema tiene para Aristóteles un interés muy práctico; surge de las tentativas que realiza un nuevo gobierno para negar su responsabilidad por los actos cometidos por un gobierno depuesto, fundándose en que no eran actos de Estado: Puesto que el Estado está compuesto de ciudadanos, Aristóteles comienza por preguntarse quién es ciudadano y qué es un ciudadano. 1) El hecho de residir en cierto lugar no basta para constituir al ciudadano, porque en el mismo lugar pueden también residir extranjeros y esclavos. 2) El derecho de peticionar y ser peticionado no hace un ciudadano, porque este derecho puede ser asegurado por tratado a los residentes extranjeros. Tales personas son ciudadanos sólo en un sentido especial, como aquellos que son demasiado jóvenes o demasiado viejos para ser ciudadanos propiamente dichos. 3) El hecho de descender de ciudadanos no es lo que hace un ciudadano, porque, entonces, ¿y los primeros ciudadanos?[933] Lo que hace al ciudadano en el sentido propio de la palabra es su participación en la administración de la justicia y el hecho de ser miembro de la asamblea gobernante. Pero cuando las especies de un género pueden colocarse por orden de mérito, como pueden serlo los diferentes tipos de constituciones, no tienen mucho de común entre sí. De donde resulta que la significación de la palabra "ciudadano" difiere según la forma del gobierno. La definición que da

[932] 33 II, 7.

[933] 34 1275 b21-34.

se aplica mejor a la democracia; en otros estados, como Esparta y Creta, son sólo los que poseen ciertos oficios particulares y no todos los ciudadanos los que legislan y juzgan.[934]

La concepción aristotélica del ciudadano difiere grandemente de la concepción moderna, porque Aristóteles no tiene presente un gobierno representativo, sino un gobierno directo. El ciudadano aristotélico no se contenta con decir su palabra en la elección de los gobernantes; cada ciudadano, en realidad, debe gobernar a su turno, y no meramente en el sentido de ser un miembro del ejecutivo, sino en el sentido, aun más importante para Aristóteles, de contribuir a hacer las leyes que rigen el Estado del cual es miembro; porque al ejecutivo se le asigna la función comparativamente menos importante de completar las leyes cuando son inadecuadas en razón de su generalidad.[935] Debido a esta concepción elevada de los deberes del ciudadano restringe tan estrictamente el cuerpo de los ciudadanos. Y juzga que el agricultor o el jornalero, que podrían ser considerados como capaces de elegir sus representantes, por naturaleza son incapaces de gobernar.[936] Pero aquí Aristóteles no solamente sacrifica el efecto educativo que pueden tener los privilegios políticos sobre aquellos que inicialmente están poco calificados para ejercerlo, sino que dejando sin emancipar a la gran masa de la población, pone en peligro la estabilidad del Estado.

La ciudadanía de la ciudad-estado no solamente excluía a una gran cantidad de la población, sino que, como implicaba la cualidad de miembro de la ecclesia y de los jurados, no podía extenderse ni a las colonias ni a las ciudades sometidas. La concepción feudal de la lealtad a un soberano personal ha permitido a los Estados modernos "unir, no solamente las poblaciones conquistadas a su conquistador, sino también los colonos distantes a la metrópoli".[937]

Habiendo sido definido el "ciudadano" podemos definir el Estado como un cuerpo de ciudadanos que se bastan a sí mismos para la satisfacción de sus

[934] 35 III, 1.

[935] 36 III, 16.

[936] 37 III, 5.

[937] 38 E. Barker, *Politica Theory of Plato and Aristotle*, 299.





necesidades vitales. Aristóteles vuelve en seguida[938] a la cuestión original: ¿qué caracteriza a un acto de Estado? Esta cuestión nos lleva a la siguiente: ¿en qué consiste la identidad del Estado? ¿Está en la identidad del lugar o de los habitantes? Evidentemente no. Un compuesto cambia cuando la ley de su composición cambia; el modo dórico y el modo frigio contienen los mismos sonidos, pero no constituyen el mismo modo. Análogamente, la identidad del Estado depende principalmente de la identidad de la constitución. Esto, sin embargo, no prejuzga nada acerca de la cuestión de si un nuevo gobierno debe cumplir las obligaciones del antiguo.

Surge una nueva cuestión acerca del ciudadano.[939] La excelencia de todos los ciudadanos evidentemente no es la misma, puesto que tienen que desempeñar diferentes papeles en el Estado. Pero tienen un objeto común: la seguridad del Estado. Y no debemos suponer que la virtud del dirigente y la del sometido sean tan diferentes que el primero no tenga necesidad de poseer las virtudes del segundo. La oposición entre saber cómo dirigir o saber cómo obedecer existe en el caso de los oficios serviles; el amo no necesita conocer éstos para ejecutarlos. Pero el conocimiento de la manera como un hombre libre debe dirigir otros hombres libres sólo puede adquirirse por la práctica previa de la obediencia del hombre libre con respecto a otros hombres libres, como el mando militar sólo se puede aprender por la obediencia militar. La sabiduría directiva sólo es peculiar al dirigente; todas las otras virtudes deben pertenecer igualmente al sometido como tal.

Hay en este punto dos cuestiones muy relacionadas y que es fácil confundir, a saber: cuál es la esencia de la ciudadanía y cuáles son las cualidades necesarias para poseerla. A la segunda cuestión se responde cuando se dice que "un ciudadano es un hombres cuyo padre y madre eran ciudadanos". La primera cuestión es la que más interesa a Aristóteles; pero la verdadera respuesta a la segunda cuestión se sigue de la verdadera respuesta a la primera. Si ser ciudadano consiste en realizar ciertas funciones, el único título necesario para poseer esta cualidad es la capacidad de cumplirlas. Respondiendo a la cuestión "¿qué es un ciudadano?", Aristóteles se apoya en parte sobre su propio razonamiento, en parte sobre el uso ordinario de la palabra. Un ciudadano debe ser miembro de una ciudad-estado, y no un simple adherente ni un simple medio para su existencia. ¿Cuáles son las

[938] 39 III, 3.

[939] 40 III, 4.

funciones mínimas de un miembro? El estatuto legal, el derecho de peticionar y de ser peticionado no basta. Aristóteles recurre aquí al uso ordinario; estos derechos son acordados a un gran número de individuos que no son llamados ciudadanos. En su selección de las funciones propias del ciudadano, Aristóteles sigue la práctica ateniense de su tiempo: las funciones de jurado y de miembro de la asamblea — tales son las funciones mínimas. La primera puede parecer un poco accidental a la noción de ciudadano. Puede haber modos de gobierno que no tengan sistema de jurado y en los cuales, sin embargo, la ciudadanía esté ampliamente difundida. Asimismo, la cualidad de miembro de la asamblea soberana no forma parte necesariamente de la ciudadanía; y Aristóteles no prevé la posibilidad de un gobierno representativo. La posesión de voz en la elección de un miembro de la asamblea nos inclinaría a ver la prerrogativa mínima de la ciudadanía.

Puede sorprender el hecho de que Aristóteles excluya de la ciudadanía la clase de los artesanos. La razón que motiva esta exclusión es que la "vida de un artesano es incompatible con la práctica de la virtud".[940] Para esta incompatibilidad hay dos razones: 1) la primera es la falta de ocio. Este argumento pierde su fuerza con la invención del gobierno representativo. El artesano puede no tener tiempo para sentarse en la asamblea soberana, pero no hay ninguna razón para que no pueda votar. 2) Aristóteles pretende que el trabajo manual rebaja verdaderamente el alma y la torna inepta para la práctica de una virtud esclarecida. Aquí también su juicio es demasiado general.

Platón admite los trabajadores manuales entre los ciudadanos, mientras que Aristóteles los excluye; pero en realidad la diferencia es poca porque Platón no les atribuye ninguna otra función política que la de obedecer, mientras Aristóteles, precisamente porque no son capaces, a su juicio, de ninguna función más elevada, se niega a admitirlos entre los ciudadanos. La diferencia entre estas dos maneras de ver reposa simplemente en la definición atribuida a la ciudadanía. En el Estado de Platón el trabajo es algo que Aristóteles no llamaría parte del Estado sino medio para su existencia. Es indudable que Aristóteles aquí, como con frecuencia en otros pasajes, ha aplicado un poco apresuradamente su fórmula favorita del fin y los medios. La sociedad, en efecto, no se puede escindir en dos partes, donde una sirve simplemente de medio al bienestar de la otra. Todo ser humano es susceptible de vivir una

[940] 41 1278 a20.





vida digna de ser vivida por sí misma, y la función del Estado es asegurar el derecho de sus miembros más humildes tanto como el de sus miembros más cultivados. Las teorías puramente igualitarias del Estado van demasiado lejos en este sentido. Tienden a ignorar las diferencias de capacidad que, en efecto, hacen a ciertos hombres más aptos que a otros para vivir "la buena vida", y el mérito de la teoría de Aristóteles es recordarnos que estas desigualdades existen. Pero ninguna simple división de la población en partes del Estado y meras condiciones de su existencia hacen justicia a la compleja gradación de las capacidades ni al poder de la virtud —en lo cual Aristóteles insiste en otro pasaje— de "brillar [941] aun a través" de condiciones desfavorables.

### CLASIFICACIÓN DE LAS CONSTITUCIONES

De las consideraciones sobre la ciudadanía Aristóteles pasa a la clasificación de las constituciones.[942] Define la constitución como el orden de las magistraturas en el Estado, y especialmente de los cargos más elevados. La naturaleza de la constitución depende del asiento de la autoridad. Ahora bien, el Estado debe su formación a que los hombres se encuentran reunidos por sus intereses comunes. Es diferente de la asociación del amo y el esclavo, la cual no tiene en vista esencialmente sino los intereses del amo, y los del esclavo sólo en la medida en que, si el esclavo desmejora, el amo sufre. Por consiguiente, sólo los gobiernos que tienen en cuenta el interés común son verdaderos gobiernos; los que no tienen en cuenta sino los intereses de los dirigentes, son formas desviadas. Así, el motivo de gobierno nos da la principal división de los gobiernos. En el interior de cada uno de los dos géneros podemos tener gobiernos ejercidos por uno solo, por algunos o por muchos.[943] Obtenemos así:

[941] 42 E. N. 1100 b30.
[942] [43] III, 6-9.

[943] 44 III, 7.

| Constituciones correctas | Formas desviadas |
|---|---|
| Monarquía | Tiranía |
| Aristocracia | Oligarquía |
| Politeia [944] | Democracia |

Esta clasificación, en lo esencial, procede de la que se encuentra en el Político [945] de Platón; pero, para Platón, el principio de división es diferente; distingue las constituciones según que respeten o no la ley (distinción de que se sirve Aristóteles para distinguir cada una de las otras dos subespecies de la democracia y la oligarquía). Además, dentro de los dos grupos fundamentales, Platón distingue las tres especies según el número de los dirigentes, mientras que Aristóteles prefiere una distinción cualitativa. Porque el empleo de una distinción puramente numérica presenta dificultades.[946] El gobierno de una mayoría rica no es una democracia, ni el gobierno de una minoría pobre oligarquía. Pero si incluímos el grado de riqueza y el número relativo de gobernantes en nuestra definición y definimos la oligarquía como el gobierno de una minoría rica, y la democracia como el gobierno de una mayoría pobre, dejamos a un lado dos de las cuatro combinaciones posibles. En realidad, el criterio del número no viene al caso; la oligarquía es esencialmente el gobierno de los ricos, la democracia el gobierno de los pobres. Desde este punto de vista la "politeia" es esencialmente el gobierno de la clase media.[947] Una división de la población en ricos o notables y pobres o demos, añadiendo a veces una clase media, es el fundamento sobre el cual reposa la mayor parte de las veces la clasificación de Aristóteles.[948]

[944] 45 Aristóteles da a esta constitución, a falta de un término propio para designarla, el nombre genérico de πολιτεία, "constitución". En *E. N.* 1160 a36 la llama "timocracia" o constitución basada en la consideración de la propiedad.

[945] [46] 297 c-303 *b.*

[946] [47] III, 8.

[947] 48 IV, 11.

[948] 49 1291 b15 *et sq.* 1295 bI *et sq.*, 1302 b40-1303 a13, 1304 a38-b4.





En otros lugares [949], combinando los dos principios, define la democracia como el gobierno de una mayoría pobre y la oligarquía como el gobierno de una minoría rica. Pero esta definición se encuentra en un pasaje de su obra donde insiste de una manera muy particular en los caracteres distintivos que presentan los principales tipos de constituciones, y debemos suponer que sólo la democracia y la oligarquía del tipo más estricto pueden satisfacer esta doble condición. En otro pasaje, los dirigentes en una oligarquía son caracterizados de una manera más exacta, por el buen nacimiento, por la riqueza y la educación, y los de una democracia por un bajo nacimiento, por la pobreza y un empleo modesto.[950]

Hay otra manera de establecer la diferencia entre las constituciones. Se puede preguntar cuál es el principio según el cual se otorgan los cargos. La respuesta para la oligarquía será "la riqueza"; en efecto, en un Estado oligárquico la riqueza se considera como la cosa más importante, y naturalmente sobre la contribución de las gentes a la riqueza del país, las oligarquías asignan los cargos. Pero la pobreza no es el principio por el cual las democracias otorgan los cargos; los asignan tomando como base la condición del hombre libre y los reparten igualmente entre todos los hombres libres. Asimismo el principio según el cual se da el poder en loa Estados monárquicos y aristocráticos no es la unidad del monarca o el pequeño número de los gobernantes, sino la virtud suprema del monarca o la virtud relativa de la clase dirigente. Así, también, la "politeia" atribuye el poder según el doble principio de la riqueza y del número o, como dice a veces Aristóteles, sobre la base de un tipo más humilde de virtud, el de un ejército de ciudadanos, mientras que el poder del tirano se funda en la fuerza y el fraude.

En otro pasaje [951] aparece un análisis diferente del Estado. Si enumeramos las especies animales, comenzamos por determinar los órganos necesarios a la vida animal y sus formas diversas; y todas sus combinaciones posibles corresponden a otras tantas variedades de animales. Los órganos del Estado son: la clase de los agricultores, la clase de los artesanos, la clase de los comerciantes, los siervos, los guerreros, los jueces, la clase que cumple

[949] 50 1290 a30-b20.

[950] 51 1317 b38.

[951] [52] 1290 b22-1291 b13.

servicios políticos costosos, los funcionarios, el cuerpo deliberante.[952] A este análisis funcional del Estado corresponde la clasificación de las constituciones. Pero una sola persona puede desempeñar simultáneamente varias de estas funciones, mientras que nadie puede ser rico y pobre a la vez; de aquí la concepción común que clasifica las constituciones en democracia y oligarquía. Este estudio funcional del Estado habría podido servir de base a una clasificación mejor que la que Aristóteles nos ofrece; pero, aunque ocasionalmente reaparece en la Política [953], no extrae de ella sus consecuencias.

La adopción de estos puntos de vista diferentes hace difícil seguir la clasificación de las constituciones realizada por Aristóteles. Pero en realidad son pocas las interferencias y tiene la ventaja de que así su noción de las diversas constituciones es más concreta que si hubiera adoptado un principio único de división. Debemos recordar su prevención contra la clasificación de las especies reales según un principio único de división.[954]

Su principio fundamental de división y sus principios de subdivisión se emplean todavía comúnmente para distinguir entre sí los diferentes tipos de constituciones. El primero responde a nuestra distinción entre gobierno constitucional y gobierno despótico; y distinguimos todavía, como lo hace Aristóteles, entre monarquía, aristocracia, oligarquía y democracia. Pero otras líneas de demarcación entre gobiernos también han adquirido importancia, por ejemplo la de gobiernos directos y gobiernos representativos; entre Estados unitarios, federaciones e imperios; entre gobiernos centralizados y gobiernos descentralizados; entre constituciones escritas, constituciones flexibles y constituciones rígidas. Y no es tan fácil decir de un gobierno representativo como de un gobierno directo si es monárquico, aristocrático o democrático.

En uno de los rnás bellos capítulos de la Política [955], Aristóteles muestra que las pretensiones de los aristócratas, de los oligarcas y de los demócratas reposan sobre diferentes aplicaciones de la noción de justicia. Todos están de

[952] 53 1328 b2 *et sq.* agrega la clase sacerdotal.
[953] 54 1297 b39, 1316 b39 *et sq.*, 1328 a21 *et sq.*

[954] 55 *P.* A. I, 1.

[955] 56 III. 9.





acuerdo en que la noción de justicia es la igualdad para los iguales y la desigualdad para los desiguales. La cuestión es saber qué es lo que hace a los iguales y qué a los desiguales. Los que son superiores a otros en riqueza piensan asimismo que son superiores en todo y reclaman en el Estado una parte proporcional a sus propiedades. Los que son iguales a los otros por la condición de hombres libres piensan ser iguales en todo y reclaman para todos los hombres Ubres derechos políticos iguales. De allí nace la oligarquía y la democracia. Pero el Estado no existe en vista de una alianza destinada a dar seguridad a cada ciudadano contra la injusticia (en este caso cada individuo contaría como una unidad y no más) ni en vista del intercambio de mercancías (en este caso los ricos tendrían el poder). Si la riqueza fuera el objeto del Estado, dos Estados que hubieran celebrado acuerdos comerciales formarían un. Estado. Un Estado único debe tener magistraturas comunes y considerar el bien de todos sus miembros. Sin un fin moral el Estado se convierte en una simple alianza y la ley en una simple convención y una garantía contra la injusticia sin ningún poder positivo de hacer hombres buenos. Dos Estados no constituyen un Estado aun cuando sean contiguos y sus miembros tengan derecho de casarse o de comerciar entre sí. No es tanto su distancia como la naturaleza limitada de los objetos de sus relaciones la que impide que dos Estados constituyan un Estado único. Un Estado es una comunidad de bienestar, que tiene por objetivo una vida perfecta y que se basta a sí misma. La residencia de los ciudadanos en un mismo territorio, la libertad de contraer matrimonio, una legislación que tiende a prevenir el crimen y a regular el comercio, son condiciones necesarias de un Estado, pero no lo constituyen. Si, pues, el Estado existe en vista del cumplimiento de actos nobles, el poder no debe ir ni a los hombres libres ni a las gentes bien nacidas, ni a los ricos, sino a los buenos. Los que hablan de igualdad en términos de cualquier cosa menos de bien, "están hablando sólo de una parte de la justicia".

Jamás se ha expresado un ideal de Estado más elevado ni más positivo que éste. Reconocemos fácilmente su superioridad con relación al "nihilismo administrativo" de que habla Huxley, la teoría del "Estado gendarme", según la cual el Estado debe limitar la libertad individual sólo cuando el individuo se propone limitar la libertad de otros. Pero se puede preguntar si Aristóteles no va demasiado lejos en el sentido opuesto de la "regimentación". No cree que los hombres puedan convertirse en seres morales por medio de una ley aprobada en el parlamento. Pero cree que el Estado, añadiendo recompensas y castigos a ciertos tipos de actos, puede producir en los hombres un hábito de hacer el bien y abstenerse del mal. Esta no es la verdadera moralidad, pero

Aristóteles considera que es una condición previa y que, si se realiza, la moralidad misma tiende a seguirla. Y la experiencia confirma seguramente esta manera de ver.

El resto del libro III es una larga discusión imparcial de los méritos respectivos de las diferentes constituciones buenas, para determinar cuál es la constitución ideal. Aristóteles responde claramente a esta cuestión en los dos últimos capítulos. Al mismo tiempo vuelve, con frecuencia, a otra cuestión, la de saber si la ley o el hombre debe ser considerado como la autoridad suprema.

La balanza se inclina primero hacia el gobierno ejercido por la multitud. Da cuatro razones en apoyo de las pretensiones de la multitud: 1) Muchas personas comunes, tomadas colectivamente, pueden ser mejores que un pequeño número de gentes aun excelentes. Aristóteles se expresa aquí como si la sabiduría y la virtud pudieran agruparse, y admite demasiado fácilmente que en otros dominios, por ejemplo cuando se trata de juzgar sobre música o poesía, la opinión de la multitud es preferible a la del pequeño número. Sin embargo, en el dominio de la práctica hay mucho de verdad en esta manera de ver. Ocurre frecuentemente que, en un proyecto concebido por una o pocas personas inteligentes, el simple buen sentido de cierto número de gentes comunes revela defectos insospechados por sus autores. Se ha notado a menudo que una comisión es más sabia que el más sabio de sus miembros. Aristóteles, por lo demás, no admite que este argumento sea susceptible de aplicación universal. Señala que en todo caso es un argumento para conceder algunas funciones colectivas a la multitud y no para asignar funciones ejecutivas a individuos que pertenecen a la clase menos educada. 2) Es peligroso excluir a la multitud en forma permanente de las funciones públicas, porque produce un descontento general. 3) En particular es muy aconsejable que el pueblo en general pueda elegir, reelegir o destituir a sus dirigentes. Con respecto a este último punto, el profano inteligente es tan capaz como el experto de juzgar correctamente en cualquier arte. Y, por lo que hace al primer punto, la elección de los dirigentes, el usufructuario puede juzgar mejor que el constructor sobre la excelencia de una casa, el convidado es mejor juez que el cocinero de la excelencia de un festín. Un hombre no es buen juez de su poder de gobernar o de la excelencia del gobierno que ejerce; los dirigentes deben ser colocados en sus cargos y separados de ellos por aquellos que se benefician o que padecen por su autoridad — por los que





llevan los zapatos y saben dónde aprietan.[956] 4) El individuo puede ser dominado por la pasión; es improbable que un gran número de hombres cedan todos a un mismo tiempo a una pasión.[957] Aristóteles trata aquí la multitud como una simple reunión de individuos independientes y le aplica, en esta hipótesis, las leyes de la probabilidad. Ignora que toda una multitud puede ser arrastrada por la pasión de sus miembros más apasionados. Pero la única conclusión que admite es que muchos hombres de virtud igual tienen menos probabilidad de cometer una falta que un solo hombre de virtud igual a la de ellos.

Un caso se presenta en el cual las pretensiones de la mayoría no obtendrían, evidentemente, satisfacción.[958] Es el caso, aunque improbable, en que un hombre, en un Estado, supera en excelencia a todos los otros, tomados no sólo individualmente sino en conjunto. Sería absurdo hacer leyes para tal hombre. Lo que las democracias hacen, por lo general, con tales hombres, sabiendo que no pueden absorberlos, es condenarlos al ostracismo; pero el único camino apropiado es obedecerlos alegremente. Este régimen —la monarquía del hombre perfecto— es para Aristóteles la constitución ideal. Pero ya se sabe que tales hombres son raros o no se los encuentra jamás.

## LA MONARQUÍA

Esto conduce naturalmente a una discusión más explícita de la monarquía.[959] Aristóteles enumera cinco tipos de monarquías: el tipo espartano (dirección irresponsable y perpetua en la guerra, y al mismo tiempo la supervisión de la religión) y la monarquía absoluta, con tres formas intermediarias. El tipo espartano o tipo mínimo no hay necesidad de considerarlo. No constituye una forma de constitución independiente, porque cualquier constitución podría reconocer un comandante en jefe perpetuo. Tenemos que considerar sólo el tipo máximo.[960] Los méritos de la monarquía se consideran a la luz de los argumentos enumerados más arriba en apoyo de las pretensiones de la

[956] 57 III, 11.
[957] 58 1286 a31-b7
[958] 59 ПI, 13.

[959] 60 III, 14-18.

[960] 61 III, 15.

multitud, y se concluye que el gobierno de una mayoría de hombres buenos, es decir, el gobierno aristocrático, es preferible al de un solo hombre que no es mejor que ellos. De paso señala objeciones incidentales a la monarquía. Los reyes naturalmente desean transmitir su poder a sus descendientes, y nada garantiza que éstos puedan ser dignos de él. Un rey debe tener guardias y puede servirse de ellos abusivamente. Pero la cuestión más discutida es la de saber si el rey o la ley es la autoridad suprema.[961] Por una parte, se puede decir que la ley, que es la razón desapasional, debe ser suprema; por otra parte, que la ley se resiente necesariamente de las imperfecciones que pudo tener el gobierno que la estableció. Se puede argüir que la ley, a causa de su generalidad, no puede prever todos los casos particulares; que sería absurdo para la medicina o para cualquiera otro arte proceder por regla fija. Pero, allí donde la ley no puede determinar nada, ¿cómo podría hacerlo el individuo? La analogía con la medicina no es concluyente. Porque, mientras un médico no tiene motivos para no hacer lo mejor para su paciente, los gobernantes, por el contrario, están frecuentemente movidos por el odio y la parcialidad. Por lo demás, si la ley escrita parece demasiado inflexible, se puede recurrir a otra ley, más importante aún que la ley escrita, la no escrita y consuetudinaria. La conclusión es que la ley debe ser seguida en la medida de lo posible y que los individuos sólo deben actuar en los casos particulares no previstos por la ley.

La teoría de Aristóteles en este punto es un poco singular. Porque, ¿cuál es el origen de la ley misma? Tiene que haber sido establecida por el gobierno de un solo hombre, de pocos o de muchos, y debe estar expuesta a los defectos de sus autores. La idea de Aristóteles responde a nuestra desconfianza con respecto a la acción administrativa no controlada por un organismo legislativo. Pero va todavía más lejos. Su desconfianza se extiende a los decretos de la ecclesia —el equivalente ático más próximo de nuestro Parlamento— y piensa que Atenas se está arruinando porque prefiere los decretos a las leyes. No se contenta con un sistema en el cual el Parlamento, en su actividad diaria, pueda realizar actos legales e ilegales, y prefiere en su lugar un sistema de serias garantías contra los cambios fundamentales en la ley. Prefiere una ley relativamente permanente y, a sus ojos, el papel del órgano legislativo se debería reducir a completar las leyes, considerando su alteración como algo excepcional.

[961] [62] 1281 a34-39, 1282 b1-13, 1286 a7-24, 1287 a18-b23.





La relación de rey a súbdito, concluye Aristóteles [962] no es necesariamente contra naturaleza, así como no lo es la del amo a siervo. Todo depende de dos cosas: es necesario 1) que el rey busque el bienestar de sus súbditos, no el suyo propio; y 2) que sea incuestionablemente superior a ellos en excelencia. En efecto, no podemos decidir cuál es el mejor gobierno para un pueblo sin tomar en cuenta la naturaleza especial de ese pueblo. ¿Es un pueblo en el que un hombre o una familia supera en virtud a todos los demás? El mejor gobierno será, en este caso, el de un rey. ¿Es un conjunto de hombres que pueden ser gobernados como hombres libres por otros hombres que, por su virtud, son aptos para ejercer la autoridad política? El mejor gobierno será, entonces, un gobierno aristocrático. ¿Es un pueblo donde "existe naturalmente una multitud guerrera apta para dirigir y obedecer a su turno, conforme a una ley que atribuye las funciones públicas a los ricos en razón de su mérito"? Tal pueblo es apto para una "politeia". Aristóteles se inclina hacia la monarquía de "un dios entre los hombres", porque la virtud superior tiene más probabilidad de encontrarse en un solo hombre que en muchos. Pero reconoce que es un ideal casi imposible y, en consecuencia, el estado ideal que describe (en el libro VII) es un gobierno de hombres de virtud alta y esclarecida, en el cual no se admite a la ciudadanía a nadie que no esté calificado para ella, y en el que todos los ciudadanos gobiernan y luego son gobernados. Pero se da cuenta que aun éste constituye un ideal demasiado elevado para la naturaleza humana y, en consecuencia, propone más . adelante como ideal accesible a los estados griegos de su tiempo la "politeia", en la cual la calificación para gobernar no es la virtud más alta y esclarecida, sino la virtud militar de la clase media. La democracia, para Aristóteles, probablemente ha de quedar [963], y la cosa más práctica que un hombre de estado puede hacer es asegurarla mezclándola con una fuerte dosis de oligarquía.

MORFOLOGÍA DEL ESTADO

Con los libros IV-VI llegamos a lo que era originariamente, según parece, un tratado separado, de carácter más técnico que el resto de la obra y que trata en detalle las especies y variedades de constituciones. De las seis formas de

[962] 63 III, 17.

[963] 64 1286 b20.

gobierno ya se han considerado la monarquía y la aristocracia [964]; falta examinar la "politeia", la tiranía, la oligarquía y la democracia.[965] Las dos últimas formas son examinadas en oposición recíproca en IV, 3-6; la primera en IV, 8, 9, 11, y la segunda en IV, 10.

Aristóteles afirma como un axioma que la tiranía, siendo la perversión del mejor gobierno, debe ser el peor de todos; la oligarquía debe seguirla en el orden de lo peor, y la democracia debe ser la más tolerable de las tres perversiones, aunque no deja nunca de ser una perversión. Traza en segundo lugar el programa que se propone seguir en su estudio; tenemos que examinarlo sucesivamente:

1) cuántas variedades de constituciones existen (IV, 3-10).

2) qué constitución es la mejor adaptada a las circunstancias normales y la que más se acerca en excelencia a la constitución ideal (IV, 11);

3) cuál de las especies inferiores de gobierno es apropiada a cada clase de población (IV, 12);

4) cómo se deben organizar estas formas (IV, 14-16, VI);

5) cómo se destruyen y se conservan las constituciones (V). Aristóteles reconoce cinco tipos diferentes de democracia,

distinguiendo unos de otros por la naturaleza de sus instituciones y por la naturaleza de la población en que se desarrollan.[966] Existe 1) la democracia fundada estrictamente en la igualdad, en la cual el hombre rico cuenta tanto como el pobre y el pobre tanto como el rico.[967] 2) Existe aquella en que los

[964] [65] Esta afirmación (1289 a30) parece implicar que una sección perdida del libro III trata de la aristocracia. *Cf.* pág. 335, n. 1. Aristóteles agrega en el IV, 7 *(cf.* 1293 b33-42, 1294 a19-25) una nota sobre tres tipos de aristocracia en el sentido amplio de la palabra.

[965] 66 IV, 2.

[966] [67] *Cf.* 1317 a18-33.

[967] [68] Este tipo de democracia aparece como algo distinto sólo en 1291 a30-38; en IV, 6 y en VI, 4 lo considera conjuntamente con el segundo, del cual parece distinguirse por la carencia de propiedad.





magistrados son elegidos sobre la base de una baja calificación de la propiedad. Es la constitución natural para un pueblo de agricultores o de pastores, que, según Aristóteles, es el que mejor se presta al régimen democrático. La ventaja que presenta tal población, y en la cual insiste de una manera cínica, es que está demasiado ocupada y demasiado dispersa para hacer otra cosa que no sea asistir a las infrecuentes reuniones de la asamblea para elegir los magistrados y pedirles rendición de cuentas, y así querrá entregar voluntariamente la dirección del gobierno a los mejores de sus ciudadanos; lo que hace, a su juicio, una buena democracia de este régimen es que apenas es una democracia. En tal estado, la ley no sufre por la invasión de decretos; los mejores dirigen el Estado y están sometidos al freno impuesto por la elección popular.[968]

Después de dos tipos intermedios [969], llegamos al tipo 5) en que el servicio en la asamblea es pagado; y los decretos tienden a reemplazar la ley; el pueblo es dominado por los demagogos; los ricos son perseguidos; la autoridad de los magistrados está minada; el artesano y el agricultor son los amos. Este estado de cosas está muy próximo a la tiranía y, como ella, constituye para Aristóteles apenas una constitución.[970] Reconoce no sólo una tendencia histórica de las constituciones a pasar de la forma monárquica, a través de la aristocracia, la oligarquía y la tiranía, a la democracia, sino también en la democracia una tendencia a ir de la forma más moderada a la forma extrema.[971] Asimismo, distingue cuatro tipos de oligarquía [972] y tres de tiranía.[973]

Aristóteles pasa después a la constitución que, a causa de su rareza, había escapado a sus predecesores [974], es decir, la "politeia". Es una fusión de oligarquía y democracia, pero el término —señala— se aplica generalmente a las combinaciones que tienden hacia la democracia, mientras que las que

[968] [69] 1291 b39-41, 1292 b25-33, 1318 b6-1319 a24.

[969] [70] Para el tercero ver 1292 b1, b34-38; para el cuarto, 1292 a2-4, b38-41; están referidos sin distinción en 1319 b24-b2.

[970] 71 1292 a4-37, b41-1293 a10, 1296 b26-30, 1298 a28-33, 1317 a24-29, 1319 b1-11.

[971] 72 1286 b8-22, 1292 b41, 1297 b16-28.
[972] [73] 1292 a39-b10, 1293 a12-34, *cf.* 1298 a34-b5, VI, 6.
[973] [74] IV, 10.
[974] 75 IV, 7.

tienden a la oligarquía se llaman, en sentido amplio, aristocracia.[975] La "politeia" se caracteriza por tener en cuenta simultáneamente, en la distribución de los oficios, la riqueza y la cualidad de hombre libre. Aristóteles indica tres medios para realizar esta fusión de oligarquía y democracia.[976] Dos de ellos consisten en tomar en préstamo, parcial o totalmente, instituciones propias de cada una de las dos formas de gobierno. La tercera consiste en la adopción de un término medio entre ambas. Así, la "politeia" estaría a igual distancia de la oligarquía y de la democracia, para lo cual no exigirá tener grandes propiedades para el acceso a los empleos públicos ni dispensará enteramente de ellas. En efecto, dará el poder a la clase media; y sobre esta característica luego insiste Aristóteles especialmente.

Ahora podemos decir cuál es la mejor constitución para la mayor parte de los Estados, dejando el Estado ideal, que no es más que una aspiración.[977] Hemos visto en la Ética que la vida feliz es la vida en el justo medio. Cuando los bienes de la fortuna nos llegan en exceso o nos hacen demasiada falta, se vuelve difícil seguir la razón. Los que tienen demasiado se inclinan a la violencia, y los que tienen muy poco se inclinan a mezquinas bellaquerías. Los primeros no aprenden, ni siquiera en la escuela, el hábito de la obediencia y, por consiguiente, no pueden obedecer; los otros no pueden dirigir y deben ser gobernados como esclavos. Así surge "una ciudad de amos y de esclavos, una despreciando, la otra envidiando". Feliz es, pues, la ciudad que contiene una gran proporción de ciudadanos que pertenecen a la clase media y que pueden equilibrar la balanza entre las partes extremas. Esta clase es la única que no tiene miedo a una coalición de sus adversarios; ricos y pobres (así lo afirma Aristóteles) siempre confiarán en la clase media más bien que entre sí. De la ausencia de esta clase nace la oligarquía o la democracia, y tanto una como otra se transforman fácilmente en tiranía. Las democracias, sin embargo, son más seguras que las oligarquías porque tienden a desarrollar la clase media. La mayor parte de los gobiernos han sido democráticos u oligárquicos simplemente porque la clase media ha sido poco numerosa.

Aristóteles no ilustra su "politeia" con referencia a ningún ejemplo actual que no sea Esparta, pero no hay duda que piensa en la constitución ateniense del

[975] 76 IV, 8.

[976] 77 IV, 9.

[977] 78 IV, 11.





año 411, en la cual el poder había quedado en manos de los 5.000 hoplitas, y el sistema de pago para asistir a las reuniones de la asamblea había sido abolido. La Athenaion politeia [978] nos enseña que él, como Tucídides, consideraba a Teramenes, autor de esta constitución, como uno de los más grandes estadistas griegos.

Aristóteles pasa ahora a una parte más técnica de su tema: el examen de los elementos deliberativo, ejecutivo y judicial [979], que los reconoce aquí más claramente que en ninguna otra exposición, como las partes más vitales del Estado. Su objeto es mostrar la organización más apropiada de estos elementos en cada forma de constitución. El punto más interesante en el estudio del elemento deliberativo es su recomendación de que los miembros deliberantes sean elegidos en número igual en las diferentes clases.[980] Tendríamos así un gobierno representativo; pero Aristóteles no reconoce los importantes alcances de este sistema. Considera en seguida el ejecutivo [981] y las diferentes formas de elección según que:

1) El poder de designar los miembros pertenezca a todos los ciudadanos, o solamente a algunos de ellos;

2) la elegibilidad comprenda a todos los ciudadanos o sólo a una clase (distintos por ciertas condiciones de propiedad, nacimiento o mérito);

3) el nombramiento se haga por voto o por sorteo.

Además, las dos alternativas previstas en cada una de las tres divisiones pueden ser combinadas entre sí de tal modo que, por ejemplo, iodos los ciudadanos tengan el poder de nombrar para ciertos cargos, y ciertos ciudadanos tengan derecho de nombrar para otros cargos. Se tienen así 3 x 3 x 3 posibilidades. Aristóteles revisa la mayor parte de éstas y las asigna a las constituciones a las cuales son apropiadas. En otra parte describe de modo interesante y detallado el mecanismo administrativo a) esencial y b) deseable

[978] 79 28, 5, 43, 2.

[979] 80 IV, 14-16.

[980] 81 1298 b21-23.

[981] 82 IV, 15.

en un Estado.[982]

Continúa en el libro VI el examen detallado de la organización propia de las democracias (cap. 1-5) y de las oligarquías (6, 7). El rasgo dominante de la democracia es, a sus ojos, reclamar la igualdad sin tener en cuenta diferencias de mérito, y reivindicar la libertad entendiendo por ella el poder de "hacer lo que se quiera".[983] La unión de estas dos reivindicaciones produce la pretensión, ya sea de no ser enteramente gobernado o de gobernar cada uno a su vez. Sobre estas bases Aristóteles describe las disposiciones constitucionales que tienden a encontrarse más o menos en todas las democracias. Pero sería un error, sostiene, suponer que las medidas más verdaderamente democráticas sean las que establecerán la democracia en su forma más característica; las medidas más ventajosas para tal gobierno son las que lo hagan durar más tiempo.[984] No perseguir a la clase opositora, sino tratarla con generosidad, es la verdadera sabiduría. Asimismo, aunque el pago de los ciudadanos por su asistencia a las asambleas públicas sea una medida característica de la democracia, el demócrata sabio no llevará esto al punto de favorecer el pauperismo y más bien tomará medidas para establecer a los ciudadanos más pobres como agricultores o como comerciantes, de manera de promover su prosperidad y su dignidad personal.

PATOLOGÍA DEL ESTADO

Aristóteles estudia luego las causas y el desarrollo de las revoluciones, así como los medios de prevenirlas. El libro V contiene gran cantidad de información histórica, pero lo que más interesa a nuestro propósito es el maduro criterio político que Aristóteles muestra, tanto en el diagnóstico de las causas como en la prescripción del tratamiento de las enfermedades del cuerpo político.

Existen, señala, diversos grados de revoluciones. La revolución se puede presentar en la forma de un cambio de constitución, o bien sus autores pueden no tocar la constitución y contentarse con tomar en sus manos el poder. La revolución puede también acentuar o atenuar el carácter

[982] 83 VI, 8.

[983] 84 VI, 2.

[984] 85 VI, 5, *cf.* 1309 b18-1310 a36, 1313 a20-33, 1321 a26-b1.





oligárquico de una oligarquía o el carácter democrático de una democracia. O, finalmente, puede estar dirigida contra una sola institución y dejar, por lo demás, inalterada la forma de gobierno.

Aristóteles se ocupa primero de las causas generales de las revoluciones. Su fuente está en las nociones unilaterales y falsas que los hombres se hacen de la justicia. Los demócratas piensan que los hombres por ser igualmente libres deben ser absolutamente iguales; los oligarcas creen que, porque los hombres son desiguales en riqueza, deben ser absolutamente desiguales. Tal es la mentalidad de los revolucionarios.[985] Sus objetos son el provecho y el honor, o evitar la pérdida y el deshonor. Las causas que producen esta mentalidad son la indignación ante el acrecentamiento de los provechos y los honores de los otros, la insolencia, el temor, el indebido predominio de ciertos individuos, el menosprecio, el crecimiento desproporcionado de tal o cual parte del Estado, las intrigas electorales, la negligencia que permite que las personas desleales lleguen a las funciones políticas, el descuido de los pequeños cambios, la disimilitud de elementos en el Estado. Sus grandes conocimientos de la historia permiten a Aristóteles ilustrar todas estas diferentes causas de revolución.[986]

Examina en seguida las causas de la revolución en cada una de las formas de gobierno: en las democracias (cap. 5), en las oligarquías (cap. 6), en las aristocracias y en las "politeias" (cap. 7). Las democracias son generalmente derrocadas por el exceso de demagogos, lo que impulsa a los ricos a coligarse contra el gobierno; o bien los demagogos pueden establecer una tiranía. Las oligarquías son generalmente derrocadas 1) por las revueltas provocadas por su gobierno opresivo, o 2) por las rivalidades que nacen a menudo entre los mismos oligarcas y que llevan a algunos de ellos a hacer de demagogos. En las aristocracias las revoluciones se deben a veces a que los honores de Estado están reservados a un círculo muy estrecho. Generalmente, sin embargo, la caída de una aristocracia o de una "politeia" se debe a la mala mezcla de los elementos democrático y oligárquico. La "politeia" tiende a transformarse en democracia, y la aristocracia en oligarquía. Pero una reacción cambia a veces una "politeia" en oligarquía, una aristocracia en democracia. Aristóteles también observa el papel de influencias extranjeras en el nacimiento de las

[985] 86 V. 2.

[986] 87 V, 3, 4.

revoluciones.[987]

En seguida considera los remedios preventivos contra las revoluciones.[988] Lo más importante es mantener el espíritu de obediencia a la ley, especialmente en lo que atañe a las pequeñas cosas; deben observarse cuidadosamente las primeras señales de cambio. La segunda regla consiste en no confiar en artificios destinados a engañar al pueblo, porque la experiencia muestra su ineficacia. Además, las aristocracias y las oligarquías pueden durar, no en virtud de una estabilidad inherente a su constitución, sino porque los dirigentes están en buenos términos con sus súbditos y nunca agravian a los ambiciosos en materia de honor ni al pueblo en asuntos de dinero; antes bien, introducen en el gobierno a los que tienen alma de jefes y adoptan en cierta medida las instituciones democráticas. El gobierno debe tener también constantemente ante los ojos del pueblo el peligro de un ataque exterior, y aun, si es necesario, inventar peligros para alarmarlo. La clase gobernante debe mantener su solidaridad por todos los medios posibles. Debe observarse cuidadosamente el efecto político de los cambios en la distribución de la riqueza. No se debe dejar que un individuo o una clase se haga demasiado fuerte; hay que conseguir que los ricos y los pobres se anulen entre sí, o bien el poder debe darse a la clase media.

Aristóteles insiste mucho en que no se debe dar oportunidad a los gobernantes de hacer dinero en sus funciones. Exagera, quizá, la medida en que el pueblo se resigna a no tener ningún poder mientras no sospecha que sus amos lo roban. De acuerdo con eso, prevé que las cuentas de los magistrados sean sometidas al control más riguroso. Lejos de sostener que las oligarquías deben reprimir a los pobres y las democracias a los ricos, muestra cuan importante es que la parte gobernante se muestre particularmente escrupulosa en su conducta con respecto a la parte gobernada. A esta última debe acordarle igualdad o preferencia en la asignación de todos los cargos, salvo los más altos.

Para los cargos más elevados se necesitan tres cualidades: lealtad a la constitución, capacidad administrativa e integridad.[989] ¿Cómo se debe hacer

[987] [88] 1307 b19-24.

[988] [89] V, 8, 9.

[989] 90 V, 9.





la elección cuando no se pueden obtener estas tres condiciones? Debemos considerar, entre estas cualidades, las que son más comunes y las que son raras. En la elección de un general, debemos considerar la habilidad más bien que la integridad, porque la habilidad estratégica es rara; en la elección de un funcionario para las finanzas debemos considerar la integridad, porque los conocimientos necesarios son los comunes. Éste es uno de los raros pasajes donde Aristóteles se extiende un poco sobre la aptitud de los candidatos que se presentan para las funciones públicas. Generalmente habla de la justicia y considera los oficios públicos como la recompensa natural de la virtud. Esta manera de ver se debe en parte a la práctica ateniense de dividir el poder ejecutivo entre numerosas juntas, de modo que ningún funcionario público podía hacer ni mucho bien ni mucho mal. Pero es importante recordar que la palabra que traducimos por "virtud" designa tanto la excelencia intelectual como la excelencia moral y que, en el fondo, el principio de Aristóteles concuerda con el nuestro en el sentido de que debe gobernar el más idóneo.

Muchas prácticas democráticas en apariencia, señala Aristóteles, son la ruina de las democracias, y muchas prácticas aparentemente oligárquicas son la ruina de las oligarquías. La democracia y la oligarquía no deben ser llevadas al extremo, de lo contrario se destruyen a sí mismas; se debe buscar siempre el justo medio. Pero, sobre todo, la educación debe adaptarse a la forma de gobierno; los hombres deben ser ejercitados "no en las acciones que complacen a los oligarcas o a los demócratas, sino en aquellas que hacen posible la existencia de una oligarquía o de una democracia". Los jóvenes oligarcas no deben ser educados en el lujo ni los jóvenes demócratas en la idea de que la libertad consiste en hacer lo que se quiera. "Los hombres no deben considerar que sea una esclavitud el vivir de acuerdo a la regla de la constitución; porque es su salvación."

Aristóteles tiene que hablar aún de las causas y de los remedios preventivos de las revoluciones en las monarquías y tiranías.[990] La monarquía es de la naturaleza de la aristocracia; la tiranía es una fusión del extremo democrático y el extremo oligárquico. Lo que se ha dicho de estas formas de gobierno es por tanto verdadero de la monarquía y la tiranía. La realeza encuentra su preservación en la limitación de los poderes del monarca.[991] La tiranía se puede conservar: 1) de la manera tradicional, humillando a las gentes, sem-

[990] [91] V, 10, 11.

[991] [92] V, II.

brando entre ellas la desconfianza y reduciéndolas a la impotencia, o 2) haciendo el gobierno de un tirano más parecido al de un rey; el tirano debe parecer como un padre del Estado, guardián de los ciudadanos, como hombre de vida moderada, como compañero de los notables, héroe de la multitud. "Así su disposición será virtuosa o al menos semi-virtuosa; y no será malo, sino semimalo."

EL ESTADO IDEAL

Los libros de la Política que declaran tratar de la mejor constitución[992] se ocupan poco en realidad de cuestiones constitucionales. Forman un ensayo de orden general sobre la estructura del Estado ideal y se ocupan de su organización educativa más que de ninguna otra cosa.

Para describir la constitución ideal debemos determinar primero cuál es el género de vida más deseable. Aristóteles comienza por recapitular ciertas doctrinas que pertenecen propiamente a la ética. Los bienes generales se pueden dividir en bienes exteriores, bienes del cuerpo y bienes del alma, y el hombre feliz debe tener las tres clases de bienes. Pero no son todos de igual valor, porque 1) la experiencia muestra que un alto grado de virtud, combinado con bienes exteriores moderados, produce mayor felicidad que los grandes bienes exteriores con poca virtud. Los bienes exteriores son buenos para nosotros sólo cuando los poseemos hasta cierto límite; pasado este límite pueden llegar a ser perjudiciales. Pero nadie sostendrá que un hombre pueda tener demasiada virtud. 2) Los bienes exteriores y los bienes del cuerpo son dignos de elección y con vistas al alma; y no viceversa.

Si la virtud es lo más importante para el individuo, lo es también para el Estado, que es un conjunto de individuos. Pero el Estado debe tener bienes exteriores en cantidad suficiente para permitir el cumplimiento de buenas acciones.

Aun si se admite que la vida virtuosa constituye el género de vida mejor, se puede todavía preguntar[993] cuál es la mejor, si la vida de los negocios y la política o la vida contemplativa. Algunos piensan que hasta el poder constitucional es un obstáculo al bienestar individual; otros —los admi-

[992] 93 VII, VIII.

[993] 94 VII, 2.





radores del régimen espartano—, que sólo el poder arbitrario se aviene con la felicidad; y, en efecto, en la mayor parte de los Estados, si las leyes tienden a algo es al mantenimiento del poder. Pero 1) no se podría sostener verdaderamente que dominar a otros sea justo, a menos que los individuos hayan "nacido para servir"; dominar a toda costa sin tener en cuenta los méritos de aquellos sobre los cuales se ejerce la dominación, es algo que no se puede justificar; y 2) una ciudad que vive aislada puede ser feliz; el juego de sus partes debe darle campo suficiente para el ejercicio de una actividad feliz.

Estas dos maneras de ver contienen una parte de verdad y una parte de error.[994] La primera está en lo cierto al considerar que la vida del hombre libre es preferible a la del déspota; está en error considerando toda autoridad como despótica y colocando la inactividad por encima de la acción. La segunda está en el error considerando el poder supremo como la mejor de todas las cosas. La dominación es buena sólo cuando se ejerce sobre hombres inferiores por naturaleza; pero entonces es realmente buena. Asimismo, la vida activa no implica necesariamente relaciones con otros. El pensamiento mismo es una actividad, y la actividad más alta, puesto que es la que se acerca más a la vida de Dios.
De estas observaciones preliminares Aristóteles pasa a su descripción del Estado ideal.[995] Éste supone algunas condiciones necesarias: I) la población. No es meramente el número de la población —y mucho menos el de los ciudadanos (agricultores, comerciantes, artesanos)— lo que cuenta, sino la capacidad de realizar las tareas propias de una ciudad. Un barco que tuviera sólo un palmo de largo no sería un barco, como no lo sería tampoco un barco de un cuarto de milla de largo; y entre estos dos límites extremos hay barcos que son verdaderamente barcos y que, no obstante, resultan demasiado cortos o demasiado largos para navegar tan bien como lo puede hacer un barco. Un cierto mínimo de población es necesario para que la ciudad se pueda bastar a sí misma. Pero si sobrepasamos cierto máximo, el buen gobierno y el orden se tornan imposibles. "¿Quién podría ser el heraldo de tal multitud, a menos de tener la voz de un Esténtor?" Para que los ciudadanos puedan juzgar y distribuir los oficios según los méritos, es necesario que se conozcan el carácter entre sí; si la población es demasiado grande, estas cosas quedan libradas al azar. En suma, se debe poder ver al Estado con una simple mirada.

[994] 95 VII, 3.

[995] 96 VII, 4-12.

Tanto el máximo como el mínimo aquí son algo indefinido. La teoría de Aristóteles según la cual la perfección depende de un límite, y no pura y simplemente de la dimensión, constituye un correctivo saludable a la admiración fanática de los grandes imperios. Pero el requisito de que la comunidad debe bastarse a sí misma desde el punto de vista material, moral e intelectual, justifica y al mismo tiempo exige a veces una comunidad más extensa que la que él pensaba. Hoy consideraríamos que la concepción de Aristóteles acerca del límite máximo parece propia de una parroquia, no de un Estado. No nos perturba el hecho de que la población de Gran Bretaña no pueda ser alcanzada por la voz de un pregonero. En materia judicial pensamos que es mejor que el tribunal no conozca demasiado el carácter general de las partes en litigio o, en caso contrario, que no tenga muy en cuenta este conocimiento. En la elección de los gobernantes no consideremos que sea necesario conocer personalmente a los .que designamos para ejercer el poder; y generalmente sabemos bastante, cuando no demasiado, sobre ellos. En lo que respecta al orden interior del Estado, podemos decir claramente que puede ser mantenido en el seno de una población más grande que la que Aristóteles se figuraba.

2) El territorio.[996] Debe ser suficientemente grande para asegurar a los habitantes una vida libre y con suficiente ocio, pero no demasiado grande, para no favorecer el lujo. Debe ser de acceso difícil a los enemigos y fácil para la salida de los habitantes; como la población, se debe poder abarcar enteramente de una sola mirada. Las comunicaciones con el mar son ventajosas, a la vez para la seguridad en la guerra y para el aprovisionamiento[997]; el temor común de que el crecimiento de la población y la introducción de extranjeros formados en una tradición diferente podría ser adverso al orden, no debe tomarse muy en serio. Pero la ciudad debe ser un mercado para sí misma, no para los otros, es decir, que en su comercio no debe tender a aumentar indefinidamente su riqueza, sino a la importación de las mercancías específicas que necesita y a la exportación de lo superfluo.

3) El carácter de los ciudadanos.[998] La raza griega combina el alto espíritu de las razas septentrionales con la inteligencia de las razas orientales. De aquí que sea la única que combina la libertad con el buen gobierno, y si pudiera

[996] 97 VII, 5, 6.
[997] 98 VII, 6.
[998] 99 VII, 7.



PSIKOLIBRO

formar un solo Estado, sería capaz de gobernar el mundo. La más perfecta combinación de inteligencia y espíritu constituye el mejor carácter posible para los ciudadanos de un Estado.

Así como todo compuesto natural requiere ciertas condiciones además de sus partes orgánicas, así un Estado requiere además de sus partes orgánicas ciertas condiciones.[999] Para distinguir las partes orgánicas del Estado de sus condiciones necesarias, es preciso enumerar sus funciones. El Estado debe tener: 1) los agricultores; 2) los artesanos; 3) los guerreros; 4) una clase acomodada; 5) los sacerdotes; 6) los jueces para apreciar lo que es justo y oportuno.[1000]

¿Hasta qué punto deben combinarse estas funciones en una misma persona?[1001] Los artesanos no tienen la virtud, ni los agricultores el ocio necesario, para el cumplimiento de los deberes políticos. Por otra parte, nuestros guerreros y jueces o consejeros necesitan cualidades diferentes: la fuerza unos, la sabiduría los otros. Pero aquellos en quienes reside el equilibrio de la fuerza no consentirían en ser privados permanentemente del gobierno. Lo mejor será hacer, pues, de los mismos hombres los guerreros de la ciudad durante la juventud, sus gobernantes durante la madurez y sus sacerdotes cuando estén fuera de la vida activa. Finalmente, la propiedad en bienes raíces deberá estar en manos de esta clase y no en manos de los que cultivan el suelo, ya que éstos no serán ciudadanos sino esclavos o siervos bárbaros. Así obtenemos el plan siguiente:

1) Los guerreros que son más tarde gobernantes y después sacerdotes, que constituyen en todo tiempo la clase acomodada;

2) los agricultores;

3) los artesanos.

Nuestras seis clases se encuentran así reducidas a tres, de las cuales sólo la primera constituye parte orgánica del Estado.

[999] 100 VII, 8.

[1000] 101 Después de 1290 b39 *et sq.* hay que agregar los comerciantes y los funcionarios.

[1001] 102 VII, 9.

Aunque Aristóteles se haya opuesto en principio a la propiedad común de la tierra, prevé que será nacionalizada en parte con el propósito de sufragar el costo del culto público y de las comidas en común, que estima medios de promover la unidad del Estado.[1002] Con respecto a la tierra que es propiedad privada, cada ciudadano deberá poseer una porción cerca de las fronteras y una cerca de la ciudad, de modo que la distribución sea justa y que todos estén interesados en la defensa del territorio del Estado.

Después de describirnos un cuadro particularmente interesante y vivo de la organización de una ciudad griega ideal[1003], Aristóteles aborda el tema que lo va a retener hasta el fin del libro VIII, el de la educación. Nuestro objeto es descubrir la mejor forma de gobierno, y ésta será la forma de dar la mayor oportunidad de ser feliz. Ahora bien, la felicidad depende primariamente de la virtud, y sólo en segundo lugar de los bienes exteriores; y la virtud depende esencialmente de tres cosas: la naturaleza, el hábito y una regla de vida razonada. La educación se ocupa de las dos últimas.

Variará según que las funciones de gobierno y de obediencia sean intercambiables o permanentes.[1004] Ahora bien, en general ningún ciudadano será tan indisputablemente superior a los otros que deba gobernar de modo permanente.[1005] Se deberá, pues, ejercitar a los ciudadanos para llegar a ser primero buenos súbditos y adquirir así las cualidades que les permitirán convertirse en seguida en buenos gobernantes. No hay nada degradante en tal obediencia, porque las acciones son honorables o deshonrosas no tanto en sí mismas cuanto por el fin a que ellas tienden. El fin del hombre debe encontrarse evidentemente en aquella parte de su ser que puede establecer una regla y no en aquella que sólo puede seguirla, es decir, en la razón. Y la razón presenta dos formas: la razón práctica y la razón especulativa, y la más elevada es la segunda. La primera se ejerce en la guerra y, en general, en los negocios; la segunda en la paz y, en general, en el ocio; ahora bien, los negocios y la guerra tienden evidentemente a asegurar la paz y el ocio. De aquí que no puede haber, pues, error político más grande —Aristóteles critica aquí el entusiasmo en boga por las instituciones espartanas— que tratar la

[1002] 103 VII, 10.
[1003] 104 VII, 11, 12.
[1004] 105 VII, 14.
[1005] 106 Esto significa renunciar al ideal aristocrático del gobierno ejercido por el pequeño número de los mejores.





guerra y la dominación como lo esencial y como el único fin de la existencia de una nación. Primero los hombres se deben asegurar de no ser esclavizados; en segundo lugar, adquirir imperio para el bien de los gobernados y, en tercer lugar, tratar de ser amos sólo de aquellos que merecen ser esclavos. En efecto, la moralidad de la nación está sometida a las mismas reglas que la moralidad privada; "las mismas cosas son excelentes para los individuos y para los Estados". A pesar de todo su celo por el Estado, Aristóteles no comparte la ilusión que coloca al Estado por encima de la moralidad o que lo trata como si tuviera un sistema peculiar de reglas morales, más flexibles que las que ligan a los individuos.

El cuerpo se desenvuelve antes que el alma y los apetitos antes que la razón.[1006] La educación se ocupará, pues, primeramente del cuerpo, después de los apetitos y por último de la razón. Pero educará el cuerpo en orden al alma y los apetitos en orden a la razón. El cuidado del legislador por la generación que surge comenzará antes del nacimiento.[1007] De aquí que Aristóteles exponga sus opiniones sobre la eugenesia, la edad conveniente para el matrimonio y sobre la constitución que deben tener los padres. Y agrega preceptos sobre la alimentación, el ejercicio y los entretenimientos de los niños.[1008]

Cada forma de gobierno se constituye y se conserva gracias al carácter particular de sus ciudadanos; el Estado debe ocuparse, por tanto, de desarrollar este carácter por medio de la educación, que, en consecuencia, no debe quedar librada a la iniciativa de los padres, sino que debe ser público e idéntica para todos los ciudadanos. Ningún ciudadano se pertenece a sí mismo; todos pertenecen al Estado y el Estado debe cuidar de cada una de sus partes.[1009]

No podemos seguir aquí a Aristóteles en todos los detalles que da en seguida acerca de la educación. Se debe recordar que esta educación es la de los ciudadanos y no la de las clases, que son condiciones pero no partes del Estado. Esto explica a la vez su uniformidad y que sea tan poco utilitaria y

[1006] 107 VII, 15.
[1007] 108 VII, 16.
[1008] 109 VII, 17.

[1009] 110 VIII, 1.

tan predominantemente moral.[1010] Los ciudadanos no tendrán nunca necesidad de ganarse la vida, de modo que no necesitan instrucción profesional y técnica. Deben ser instruidos para hacer de ellos buenos soldados y buenos gobernados y, más tarde, buenos gobernantes. Y Aristóteles, viendo en el Estado un agente ante todo moral, y no un organismo que tiene por objeto remover todos los obstáculos posibles a la buena vida, insiste naturalmente sobre la educación moral más de lo que tendemos a hacerlo hoy. Nosotros pensamos igualmente que los juegos y las lecciones tienen un efecto moral, pero consideramos que este último es menos directo de lo que él cree, y estimamos que es más probable que tenga un buen efecto moral cuanto menos este propósito se imponga a la atención.

No sólo el estudio de la educación queda sin terminar, sino que muchas cosas faltan también en la discusión del Estado ideal. No nos dice nada de la organización ni del funcionamiento de la asamblea deliberativa, del ejecutivo y del poder judicial. No sabemos si esta laguna proviene de que a Aristóteles le faltó imaginación, o bien de que una parte del tratado se ha perdido. Pero bien pudo Aristóteles pensar, como Platón, que dando una buena educación, todo lo demás requerido por el Estado se da por añadidura.

[1010] 111 Falta la sección que trata de la educación científica y filosófica.





# CAPÍTULO IX - RETÓRICA Y POÉTICA

## RETÓRICA

Los griegos eran una raza con espíritu político y litigioso, y las artes de la palabra eran para ellos un medio tan útil para adquirir influencia como lo son en una democracia moderna; por otra parte, su curiosidad intelectual, sin cesar en vigilia, hizo que aplicaran a la teoría, del arte oratorio más atención que la que se presta en las sociedades modernas, donde la práctica de este arte no es menos importante. Algunas "Artes de hablar" habían sido escritas antes de Aristóteles; pero el filósofo se lamenta, sin embargo, de que todos hayan descuidado la parte referente a la argumentación, para atender a objetos que le son extraños, como la producción de una emoción en los auditores. El mismo Aristóteles reconoce el papel que desempeña el recurso emotivo, pero insiste en que la emoción sea producida por el discurso mismo y no por los pequeños recursos accesorios de uso corriente en los tribunales griegos.[1011] Aristóteles relaciona este defecto de los anteriores tratadistas de la oratoria con su preocupación por la oratoria de los tribunales, más bien que por su forma política más noble. En ambas clases de elocuencia intenta superar a sus predecesores.[1012] Insiste desde el principio hasta el fin de su tratado en el elemento argumentativo del arte oratorio. Presenta la retórica como una contraparte o rama de la dialéctica.[1013] Se conecta más bien con la dialéctica que con la demostración científica; como la dialéctica, usa argumentos que no suponen el conocimiento de ninguna ciencia particular, pero pueden ser empleados y seguidos por todo hombre inteligente. En principio el arte oratorio, como la dialéctica, puede discutir sobre cualquier asunto, pero en la práctica se limita sobre todo a los asuntos sobre los cuales deliberan los hombres, y así se relaciona con otra ciencia además de la lógica: es "un vástago de la dialéctica y del estudio del carácter que puede llamarse propiamente política"[1014], y tomar su forma de la primera y sus asuntos del

[1011] 1 Por ejemplo la introducción de viudas y huérfanos llorando.

[1012] 2 *Rhet. I,* 1.

[1013] 3 1354 a1, 1356 a30.

[1014] 4 1356 a25. La concepción aristotélica de la retórica debe mucho a la definición que da Platón en el F*edro:* una ciencia filosófica fundada sobre la dialéctica y la psicología, y la

segundo.

La retórica es "la facultad de ver todas las maneras posibles de persuadir a las gentes en cualquier asunto".[1015] Los medios de persuadir son de dos clases: los medios extra-técnicos, que existen de antemano y que sólo deben ser empleados (por ejemplo los testimonios, la tortura, las pruebas documentales), y los medios técnicos, que tienen que ser inventados por el orador. Estos últimos son de tres especies: los que se refieren al carácter del orador (es decir, los procedimientos oratorios con los cuales induce a sus oyentes a formarse una opinión favorable de su carácter), los que consisten en hacer surgir una emoción en los oyentes, y los que prueban o parecen probar por la fuerza misma del argumento. A la tercera especie de medios de persuasión se la estudia en primer término. Tiene dos subespecies principales: el ejemplo, contrapartida retórica de la inducción, y el entimema, contrapartida retórica del silogismo.[1016] El entimema constituye el método retórico por excelencia, "el cuerpo de la persuasión".[1017] "Los argumentos que proceden con ejemplos no son menos persuasivos, pero el entimema obtiene más aplausos."[1018] El modo de argumentación a emplear naturalmente está dictado por las condiciones en que actúa el orador. Ahora bien, los asuntos que tiene que tratar pertenecen a la categoría de las cosas sobre las cuales se delibera, en la medida en que no entran en el dominio de artes o de ciencias definidas; las gentes a las cuales se dirige son gentes que no pueden seguir un largo razonamiento Debe tratar, pues, sobre probabilidades (dado que las cosas ciertas no son materia de deliberación) y hacer uso de razonamientos breves, tomando las premisas por concedidas cuando son admitidas, más bien que deduciéndolas de primeros principios.

Hay dos especies principales de entimemas. Existen los argumentos específicos que tratan de los asuntos de una ciencia determinada, por ejemplo la ética o la física, y los argumentos generales sacados de los τόποι, es decir,

manera como la academia la practicaba según estos principios.

[1015] 5 1355 b26.

[1016] 6 *Cf.* pág. 65.

[1017] 7 1354 a15.

[1018] 8 1356 b22.





literalmente, de los pasajes donde se encuentran los argumentos, las regiones, por decir así, donde ellos habitan. En la medida en que un orador usa argumentos específicos, sale del dominio de la retórica; pero, a causa del número relativamente pequeño de argumentos generales utilizables, Aristóteles admite que el orador se sirva también de argumentos específicos, y se propone tratar primeramente de éstos. En vista de las condiciones en que actúa el orador, los argumentos deberán extraerse sobre todo de la ética y de la política.[1019]

Pero Aristóteles comienza por distinguir tres ramas en la retórica. El oyente puede ser un espectador o un juez; y un juez o bien de acciones pasadas o bien de acciones futuras. Se puede distinguir así: 1) la oratoria del consejero, que trata de mostrar que tal medida futura es útil o perjudicial; 2) la del abogado, que muestra el carácter legal o ilegal de un acto pasado; y 3) la elocuencia "mostrativa", cuyo objeto es mostrar el carácter noble o vil de una cosa considerada como existente en el presente. El orador político, advierte Aristóteles con cierta grave ironía, puede reconocer que la conducta que recomienda es injusta, pero de ningún modo tiene que decir que no es ventajosa; el abogado puede reconocer que su cliente ha causado un daño, pero no que ha contravenido la ley; el panegirista puede admitir, finalmente, que aquel de quien hace el elogio se ha mostrado negligente en perjuicio de su propio interés, pero debe sostener a toda costa su rectitud moral.[1020]

Aristóteles indica en seguida los tipos de argumentos apropiados a la oratoria política (I, 4-8), al género "mostrativo" (I, 9) ya los alegatos en los tribunales (I, 10-14), y trata, en apéndice, de las pruebas "extratécnicas" ya mencionadas (I, 15). La substancia de estos capítulos es una especie de filosofía política y moral popular que a veces es interesante comparar con las teorías científicas expresadas en otras partes (por ejemplo, la sección consagrada a la elocuencia forense proyecta luz sobre las doctrinas de la Ética relativas a la responsabilidad y la justicia); pero Aristóteles tiene cuidado de puntualizar el carácter puramente popular de lo que dice aquí sobre tales temas. "En la

[1019] [9] I, 2. El τόπος es definido como "lo que encierra muchos entimemas" (1403 a19). Los τόποι son también llamados στοιχεια, "elementos constitutivos del argumento" *(ib.)*. Cicerón y Quintiliano los comparan a las tierras abundantes en caza, a las vetas o a las minas de metal o de minerales, a las fuentes en las que se puede beber. (Cic. *Top.* 2, 7; *de Or.* II, 34. 147, 41. 174; *de Fin.* IV, 4. 10; Quint. V, 10. 20-22.)

[1020] [10] I, 3.

medida en que se trate de hacer de la dialéctica o de la retórica no solamente recursos prácticos sino ciencias verdaderas, se destruirá inconscientemente su naturaleza, porque se pasará, queriendo reconstruirlas, a las ciencias de los asuntos definidos y no a los meros argumentos" [1021] El último capítulo contiene una descripción entretenida y viva de las distintas tretas del oficio de abogado, tales como el de apelar la ley escrita a la ley no escrita; ilustra acaso mejor que ningún otro pasaje el carácter de la retórica que Aristóteles no ha olvidado de advertir, a saber: que "prueba los contrarios".[1022]

Hasta aquí ha tratado de las "pruebas específicas" extraídas de la ética y la política.[1023] En lugar de pasar, como se pudiera esperar, a los "lugares comunes" de argumentación, Aristóteles estudia en seguida los otros principales procedimientos de persuasión: aquellos por los cuales el orador da una impresión favorable de su carácter (II, 1) y aquellos por los cuales produce diferentes emociones en sus oyentes (II, 2-12); no llegamos a los lugares comunes hasta el capítulo 18. Los capítulos 12-17 forman una sección que trata del "carácter" de una manera diferente de aquella en que ha sido examinada hasta aquí. Estudia los caracteres que se debe esperar encontrar en los oyentes, según sean jóvenes o viejos, o según su posición con respecto a los dones de la fortuna — personajes a los cuales el orador debe adaptar naturalmente su modo de hablar de manera que produzca en sus oyentes las emociones que quiere producir; esta sección viene a reforzar, pues, lo que se ha dicho en la precedente. En el capítulo 18-19 Aristóteles llega por fin al estudio de los "lugares comunes" del arte oratorio de las "regiones" en las que se deben encontrar los argumentos más generales. Estos lugares son cuatro: 'lo posible y lo imposible" y "lo futuro" que conviene especialmente a la elocuencia política; "el pasado", que conviene especialmente a la elocuencia forense; y la "magnitud" (que incluye la magnitud relativa), que es apropiada particularmente al género declamatorio. Cada una de estas "regiones" encierra toda una variedad de argumentos generales; por ejemplo: "si una cosa es posible, lo contrario lo es también"; "si una cosa es posible, lo que es semejante también lo es"; "si lo que es más difícil es posible, lo que es más fácil también lo es". Aristóteles pasa en seguida a algo todavía más general:

[1021] 11 1359 b12-16.

[1022] *12* 1355 a29-36.

[1023] 13 Pero aplica accidentalmente el τόπος de la "magnitud comparativa" a la utilidad en I, 7 y a la justicia en I, 14; *cf.* 1393 a8-16.





los "procedimientos persuasivos comunes" o formas a las cuales se reducen todos los argumentos retóricos, cualesquiera sean: el ejemplo (cap. 20) y el entime (cap. 21-24). Este último comprende la γνώμη o sentencia moral universal, que es la mayor o la conclusión de un silogismo que, en lo demás, permanece tácito. En el capítulo 23 encontramos una nueva serie de τόποι que suman veintiocho, completamente distintos de los cuatro mencionados en los capítulos 18 y 19. La relación que existe entre estas dos series es un poco enigmática, y la mejor manera de explicarla es quizá admitir que la Retórica representa las notas de más de un curso de lecciones. Los tópicos del capítulo 23 son una selección de los que numeran los Tópicos: tópicos de los "contrarios", de las "inflexiones semejantes", de los "términos relativos", de a fortiori, etc. Tenemos también (cap. 24) una lista de sofismas análoga a la que da en las refutaciones sofísticas. Finalmente, hay una exposición de los modos de refutación (capítulo 25) y un apéndice destinado a descartar los posibles equívocos (cap. 26).

El segundo libro termina y el tercero comienza con una división enteramente nueva del arte de la retórica: medios de persuasión (es decir, el asunto tratado hasta aquí: argumento, carácter, emoción); estilo; plan del discurso. Este pasaje da la impresión de una pieza de remiendo, y Diels ha pretendido [1024] — lo que es muy probable— que el tercer libro constituía primitivamente un tratado independiente sobre el estilo y el plan del discurso que Aristóteles añadió posteriormente a los dos libros consagrados al arte oratoria.

Al estilo lo estudia en los capítulos 2-12; al plan, en los capítulos 13-19. A la elocución, el arte de dirigir la voz y de variar la intensidad, la altura, el ritmo, los descarta en pocas palabras como medios extratécnicos, que sólo son necesarios a causa de la vulgaridad del auditorio. Por lo que hace al estilo, Aristóteles advierte que los primeros retóricos habían imitado la dicción de los poetas, pero que el estilo de la prosa difiere esencialmente del estilo de la poesía. Dice que es particularmente ridículo que los prosistas imiten la dicción de la poesía justamente en el momento en que los mismos poetas han adoptado un estilo más conforme al del lenguaje ordinario.[1025]

Las cualidades esenciales del estilo son, en primer lugar, la claridad, y en segundo lugar, la conveniencia con el tema, es decir, que el estilo no debe ser

[1024] 14 *Abhandl. d. K. preuss. Akad. d. Wiss.* 1886.

[1025] 15 III, 1.

ni trivial ni pomposo. Aristóteles considera primero estas dos cualidades en la elección de las palabras. La claridad está asegurada si se emplea para expresar el pensamiento la palabra directa y corriente; pero algo más se requiere: es necesario evitar la simpleza, y para eso hay que introducir en el estilo algo de ornamento y cierto aire exótico, "porque los hombres se asombran de lo que está lejos de ellos, y lo que asombra es agradable".[1026] Pero la prosa no admite eso tanto como la poesía porque su tema es inferior y, aun en poesía, no nos gusta un lenguaje demasiado elegante en la boca de un esclavo o de un hombre muy joven. Se debe bajar o subir el tono siguiendo la dignidad del asunto, y este procedimiento debe pasar inadvertido. La expresión debe parecer natural, precisamente como la voz de un actor parece siempre la del personaje que está representando. Aristóteles señala el arte exquisito con el cual Eurípides produce un efecto poético por cuidadosa selección de las palabras más comunes. Las palabras raras, las palabras compuestas, las palabras acuñadas por la poesía deben evitarse; el orador debe emplear sólo lo que está en el lenguaje corriente, las palabras y las metáforas ordinarias.[1027] A toda costa es preciso evitar el ornato gastado y frío.[1028]

De la elección de las palabras aisladas Aristóteles pasa a su combinación en frases. Los encabezamientos de capítulo son aquí: la pureza gramatical (cap. 5), la dignidad (cap. 6), la propiedad (cap. 7), la armonía rítmica (cap. 8, la construcción de períodos (cap. 9), la vivacidad (cap. 10, 11), los estilos propios de los tres géneros de la retórica: elocuencia política, elocuencia forense y elocuencia, "declamatoria" (cap. 12). Estos capítulos contienen muchas observaciones agudas y penetrantes que han llegado a convertirse en lugares comunes en las obras sobre el estilo; debemos contentarnos con anotar algunos pocos puntos quizá menos trillados. Aristóteles quiere que la prosa sea rítmica sin ser métrica. Un ritmo demasiado pronunciado parecerá artificial y desviará la atención del pensamiento del orador; un discurso sin ningún ritmo produce el efecto de una interminable serie de palabras. El ritmo heroico (dáctilos y espondeos) es demasiado majestuoso para la prosa; el yambo tiene demasiado el ritmo de la conversación ordinaria; el traqueo es demasiado ligero. Aristóteles se inclina por el ritmo peónico, que nos ofrece un ritmo definido y es, en consecuencia, menos perceptible que los otros ritmos. Recomienda particularmente la combinación —_ _ _ al principio y

[1026] 16 1404 b11.
[1027] 17 III, 2.
[1028] 18 III, 3.





_ _ _ — al fin de la frase.[1029] Por lo que hace al ritmo general de la frase, prefiere un estilo de períodos compactos en lugar del estilo suelto de Heródoto. Advierte la importancia de la antítesis, del equilibrio y de la asonancia entre los miembros de la frase para hacer un período con un comienzo, un medio y un fin. Reconoce la superioridad del lenguaje que "pone las cosas delante de nuestros ojos", que "representa las cosas en acción". ¡Cuánto más vivida es la expresión "en toda la flor de la juventud" que la que dice "un hombre fuerte"! [1030]

Pasando a la cuestión del plan, Aristóteles pone en ridículo la complicación que ofrece la división ordinaria de los discursos en partes, algunas de las cuales eran, en efecto, particulares de ciertas clases de discursos. Las partes esenciales alcanzan el número de dos: la exposición del asunto y la prueba. Pero consiente en admitir a lo sumo la división socrática del discurso en exordio, exposición, prueba y peroración. Los capítulos siguientes tratan de estas cuatro partes en sus relaciones con las tres especies de elocuencia: política, forense y declamatoria; el exordio es objeto de los capítulos 14 y 15; la exposición, del capítulo 16; la prueba del capítulo 17 (con un apéndice sobre el uso de la interrogación en el capítulo 18), y la peroración, que es objeto del capítulo 19.

La Retórica puede parecer a primera vista una curiosa amalgama de crítica literaria y de lógica, de ética, de política y de jurisprudencia de segundo orden, mezcladas hábilmente por un hombre que conoce bien las debilidades del corazón humano y sabe cómo jugar con ellas. Para comprender bien la obra es esencial no perder de vista su objeto puramente práctico. No es una obra teórica sobre las materias que acabamos de enumerar; es un manual para el uso del orador. El asunto interesaba profundamente a los griegos. Aristóteles era, como él mismo dice, menos un iniciador en esta materia que en algunas otras. Pero su obra adquirió enorme autoridad; sus doctrinas, reaparecen constantemente en las obras de los escritores griegos, romanos y modernos sobre el tema. Mucho de lo que dice se aplica sólo a las condiciones de la sociedad griega, pero gran parte de ella tiene valor permanente. Si la Retórica nos parece menos viva que la mayor parte de las obras de Aristóteles es probablemente porque los oradores de nuestros días se inclinan (y con ra-

[1029] 19 Una larga y tres breves al comienzo de la frase, y tres breves y una larga al fin. *(N. del T.)*

[1030] *20* 1411 b24-29.

zón) a confiar en su talento natural y en su experiencia más bien que en las lecciones, y que los oyentes, aunque más fácilmente inclinados a la retórica que nunca, están un poco avergonzados por el hecho y no tienen mucho interés en conocer cómo se produce el engaño. Por estas razones hemos tratado muy brevemente esta obra y nos hemos contentado con dar una idea de su plan general, que quizá ayudará al lector a orientarse en su lectura.

POÉTICA [1031]

La Poética, al contrario, figura entre las obras más vivas de Aristóteles. Ninguna de sus obras ha atraído la atención de un conjunto más brillante de intérpretes, y ninguna ha sido objeto de discusiones más agudas. Y si no nos quedara de toda su obra sino este pequeño fragmento —sobre un tema, por lo demás, muy alejado de sus preocupaciones principales—, aun así reconoceríamos en su autor a uno de los más grandes entre los pensadores analíticos.

El término ποιητική tiene más de una significación en Aristóteles. En su sentido más general comprende las artes útiles y las bellas artes; por oposición al arte de la vida y a la ciencia. En la Poética tiene un sentido más estricto. Pertenece al género de la "imitación"[1032], que es coextensivo con las bellas artes; pero ella sola no constituye la totalidad de este género. Aristóteles establece [1033] una distinción entre las artes que imitan por medio del color y la forma y las que imitan por medio de la voz, y esta última expresión corresponde en general a lo que Aristóteles llama poesía, por oposición a las artes plásticas; pero sólo en general, porque, pasando su generalización de la "voz" al "sonido", obtenemos la música instrumental y, generalizando más aun, obtenemos la danza. ¿Qué hay, pues, de común, entre la música, la danza y lo que llamamos poesía, y qué lleva a Aristóteles a reunir estas artes en un mismo grupo? No nos lo dice expresamente. Pero se puede descubrir su pensamiento considerando los principios en que se funda para subdividir el grupo. Estos principios son los medios, los objetos, y la

[1031] 21 La siguiente exposición de la *Poética* debe mucho al artículo de R. P. Hardies en Mind (N. S.) IV, 350-364.

[1032] 22 1447 a13-16.

[1033] 23 *Ib.* 18-20.





manera de la imitación.[1034] 1) Los medios propios de este grupo son el ritmo, el lenguaje y el tono musical, y lo que tienen de común es la sucesión en el tiempo, por oposición a la extensión espacial, por la cual la pintura y la escultura producen sus efectos. Por supuesto, los fenómenos espaciales visibles desempeñan un papel en el drama, pero a juicio de Aristóteles es un papel subsidiario [1035]; al parecer, Aristóteles no habría considerado que hubiera sido un grave inconveniente si los actores representaran detrás del telón.[1036]

La melodía no existe nunca sin el ritmo, y las siete combinaciones posibles de los tres medios quedan reducidas así a cinco. La "poesía", en consecuencia, tiene las siguientes divisiones:

| | |
|---|---|
| Ritmo ------------------------- | Danza |
| Lenguaje --------------------- | "Imitación en prosa" (mimos, diálogos socráticos) |
| Ritmo + lenguaje ----------- | Elegías, poesía épica |
| Ritmo + tono ---------------- | Música instrumental |
| Ritmo + lenguaje + tono -- | Poesía lírica, tragedia, comedia.[1037] |

Aristóteles advierte que lo que distingue la poesía de la prosa no es el metro, sino el hecho de ser una "imitación", los esbozos ficticios de caracteres y de costumbres, como los mimos, son un género poético aunque no sean

[1034] 24 *Ib.* 17.

[1035] 25 1450 b16-20, 1453 b3-11, 1462 a10-13, 17.

[1036] 26 Si tenemos en cuenta el sentido más amplio de "ritmo" que lo distingue del metro y se considera que se puede aplicar a la prosa (Ret. 1408 b30), el ritmo es el medio común a todo lo que Aristóteles llama poesía.

[1037] 27 1447 a23-b29.

métricos, y Empédocles no es poeta aunque escriba en verso. Pero, ¿qué es la imitación? Aristóteles no nos dice nunca nada. Toma la palabra de Platón como una palabra de uso corriente en la crítica literaria. Ahora bien, para Platón el arte es imitación de las cosas sensibles por medio de una copia en un nivel inferior de la realidad.[1038] Y eso lo conduce a condenar el arte por dos razones. El artista pretende ser siempre algún otro. Si describe una batalla, pretende saber falsamente cómo se deben librar las batallas. Si hace hablar a Aquiles, pretende ser Aquiles. "La vida en el Estado de Platón —se ha dicho con acierto [1039]— estaba dividida en secciones parecidas a las casillas de un tablero de ajedrez; y la justicia, virtud característica de la comunidad, consistía en moverse dentro de los propios escaques sin invadir nunca los del vecino. Pero el poeta es un transgresor." En segundo lugar, el artista no imita jamás la realidad directamente; sólo imita las cosas sensibles, que no son sino las sombras pálidas de la realidad. Aristóteles no combate explícitamente esta manera de ver, pero presenta materiales para corregirla.[1040] Lo que el arte imita son "los caracteres, las emociones y las acciones" [1041], no el mundo sensible sino el mundo del espíritu humano. De todas las artes, la que imita menos, a la que menos se puede acusar de reproducir simplemente algo ya existente, es la música; para Aristóteles es el arte más imitativo.[1042] Esto sólo puede significar que es la más expresiva, la que con más éxito da cuerpo a la emoción o (para hablar más estrictamente, porque la emoción sólo existe en las almas), la que más efectivamente hace nacer en los demás emociones semejantes a las que siente o imagina el artista. La misma conclusión surge si consideramos la diferencia de los medios adoptados por las diferentes artes. Todas las artes poéticas imitan la acción, pero el drama la reproduce evidentemente de una manera más completa que ninguna otra y, si las otras intentaran reproducirla, perderían su tiempo usando medios tan inferiores. Además, la famosa fórmula según la cual "la poesía es más filosófica y más seria que la historia, porque expresa más bien lo universal, mientras que la

[1038] 28 Es difícil decir, naturalmente, en qué medida las opiniones expresadas por Sócrates en la *República* representan el pensamiento del mismo Platón.

[1039] 29 Prickard, A. *on the Art of Poetry*, 33.

[1040] 30 Como, por lo demás, el mismo Platón lo hace en gran medida.

[1041] 31 1447 a28.

[1042] 32 *Pol.* 1340 a18-b19.





historia expresa lo particular" [1043], lleva a la misma conclusión. La poesía no debe tender a la reproducción de una cosa individual sino a dar nuevo cuerpo a una verdad universal. Hay evidentemente un peligro en esta noción de la poesía concebida como universal. Degenera fácilmente en una teoría según la cual la poesía debe presentar tipos generales de caracteres, desprovistos de los rasgos individuales que convierten a los personajes reales e imaginarios en seres atractivos e interesantes. La doctrina de Aristóteles ha sido frecuentemente interpretada en este sentido. Pero interpretarla así es considerar lo universal simplemente como lo que "puede ser predicado de más de una cosa"[1044] y olvidar que para Aristóteles lo universal es lo necesario.[1045] La historia describe acontecimientos en los cuales la serie necesaria de los efectos y las causas está oscurecida por multitud de intervenciones fortuitas; la poesía, y particularmente la tragedia, pinta la inevitable dependencia del destino con respecto al carácter. Vemos que, de un modo general, Aristóteles permanece fiel a este principio en su estudio de la tragedia. Sin embargo no se libera enteramente de la influencia de la palabra "imitación". Si se hubiera liberado habría elegido probablemente otra palabra. Y veremos las pruebas del mal efecto de esta palabra en su pensamiento.

Debemos volver a la división de la poesía en sus especies. 2) El segundo principio de división es el siguiente. El imitador imita a hombres que actúan, y éstos están por encima, al mismo nivel o por debajo de la naturaleza humana tal como se presenta ordinariamente.[1046] Éste es un principio independiente que divide cada una de las especies de poesía ya reconocidas en tres variedades. Su principal valor para Aristóteles es que le permite distinguir la tragedia, o la pintura de los caracteres buenos, de la comedia, pintura de los caracteres malos.[1047] Luego llevará más lejos esta distinción. La comedia pinta los hombres inferiores al término medio "no por lo que respecta a cualquier falta, sino solamente desde el punto de vista de una clase particular, el ridículo, que es una especie de lo feo; lo ridículo puede definirse

[1043] 33 1451 b5-7.

[1044] 34 Por ejemplo, *De Int.* 17 a39.

[1045] 35 Por ejemplo, *An. Post.* I, 6.

[1046] 36 *Poet.* cap. 2.

[1047] 37 1448 a16-18.

como un error o una deformación que no produce sufrimiento o perjuicio a otros".[1048] Y la tragedia describe sin duda los caracteres buenos, pero no tan superiores a nosotros como para que pierdan nuestra simpatía.[1049] Y, además, en cada clase de poesía hay autores que pintan los tipos elevados y otros que describen tipos inferiores de carácter.[1050]

Esta clasificación de los caracteres pintados en la poesía, en buenos y malos, muestra en qué medida Aristóteles ha sido influido por la tendencia moralizadora en la crítica estética, tendencia que es siempre la primera en aparecer y que se halla con particular fuerza en Platón. Aristóteles admite los caracteres malos en el drama, pero solamente cuando son necesarios para la intriga[1051], y sólo en los papeles subordinados. No concibe la posibilidad de un héroe que, como Macbeth o Ricardo III o Satán, conquiste nuestro interés por su sola intensidad. Su pensamiento está naturalmente condicionado por las tradiciones del drama griego; pero un carácter como el de Clitemnestra habría podido conducirlo, si lo hubiera considerado suficientemente, a sustituir la "bondad" por la "grandeza" o la "intensidad".

3) En tercer lugar —pero esto se aplica evidentemente sólo a las imitaciones que hacen uso del lenguaje, a la poesía tal como nosotros la entendemos— las imitaciones se dividen en imitaciones narrativas e imitaciones dramáticas.[1052] Esto nos permite distinguir entre la epopeya y el drama, distinción que se agrega a la que nos da el primer principio de división y tiene más importancia que ella; en el drama la acción es imitada por la acción.

Aristóteles rastrea en seguida [1053] el origen de la poesía y del drama en particular. La poesía debe su origen a dos instintos primitivos, el instinto de imitación y el instinto que consiste en deleitarse con las imitaciones hechas por los demás. Nos complacemos en ellas —y la observación muestra cómo Aristóteles es ajeno a la noción puramente duplicativa de la imitación— aun

[1048] 38 1449 a32-35.
[1049] 39 1453 a7-8.

[1050] 40 1448 a11-16, 1460 b33-35.

[1051] 41 1454 a28, 1461 b19-21.

[1052] 42 Cap. 3. *Cf.* Platón, *Rep.* 392 d-394 *b*.

[1053] *43* Cap. 4.





cuando las cosas sean en sí mismas dolorosas. Aristóteles explica el segundo instinto de una manera demasiado intelectualista, como una forma del instinto que busca el saber, el cual es el origen de todo progreso mental; el placer, nos dice, consiste en reconocer lo que la obra de arte entiende representar. Pero de manera incidental señala otra fuente de placer, de igual importancia, que experimentamos con las obras de arte: el goce sensible proporcionado por el color, la melodía y el ritmo.

Con tales orígenes la poesía se dividió en dos géneros de acuerdo con las diferencias de carácter de los poetas. "Los más graves entre ellos quieren representar acciones nobles... y los más vulgares las acciones de los hombres viles" [1054] Y así nacieron, por una parte, las invectivas; por otra, los himnos, los panegíricos y la epopeya. Más tarde estas dos corrientes culminarán, una en la comedia, la otra en la tragedia, "porque estas nuevas formas de arte tenían más grandeza y eran más estimadas que las antiguas".[1055] Más precisamente, la tragedia y la comedia surgieron por la introducción de una parte hablada e improvisada, en conexión con los ditirambos y los cantos fálicos. También observa Aristóteles la primitiva conexión de la tragedia y de la danza.

La poesía épica y la tragedia coinciden en que son imitaciones "de asuntos serios en versos de gran metro" [1056]; difieren en que: 1) la epopeya tiene una sola clase de metro y en que tiene forma narrativa, y 2) la epopeya no tiene ningún límite de tiempo, mientras que la tragedia "se esfuerza en mantenerse, tanto como sea posible, dentro del límite de una sola revolución del sol, o algo cercano a esto".[1057] Aristóteles tiene en cuenta aquí la diferencia de extensión que existía —en la práctica griega, como también más tarde— entre el drama y la epopeya, y la hace derivar de la mayor duración de la acción representada. Este pasaje, donde se supone que Aristóteles establece la "unidad de tiempo", no fija una regla, no es sino la exposición de un hecho histórico y de la práctica del drama griego — aunque sin duda hubiera considerado la unidad de tiempo como favorable a la "unidad de acción", que

[1054] [44] 1448 b25.

[1055] 45 1449 a5.

[1056] [46] b9 (según Bywater).

[1057] 47 b12.

es la única unidad en la cual insiste.[1058] La referencia a la "unidad de lugar" es igualmente rápida [1059]; se limita a decir que la tragedia no puede representar acciones que ocurren simultáneamente en lugares diferentes. 3) La poesía épica y el drama difieren también en cuanto a sus partes constitutivas. El drama utiliza la melodía además del ritmo y el lenguaje usados por la epopeya.

Aristóteles define en seguida [1060] la tragedia. Es "la imitación de una acción buena, completa en sí misma, y de una cierta extensión, en un lenguaje con accesorios agradables, donde cada especie es introducida separadamente en las diferentes partes de la obra, en una forma dramática y no narrativa, con incidentes que provocan la piedad y el temor, para lograr la purgación de tales emociones".[1061] Algunas partes de esta definición nos son ya familiares: el género (imitación), las diferencias específicas que designan el objeto, los medios y la manera de la imitación; las palabras "lenguaje con accesorios agradables" equivalen a "lenguaje + ritmo + tono". Lo que sigue: "cada especie es introducida separadamente en las diferentes partes de la obra", indica que la tragedia, contrariamente al ditirambo, sólo hace uso de la melodía en las partes corales.[1062] Estas diferencias bastan para distinguir la tragedia de los otros géneros existentes en la literatura griega, y probablemente también en cualquier literatura, pero Aristóteles agrega otros caracteres distintivos: 1) La acción representada debe ser completa, es decir, debe tener un comienzo, un medio y un fin. No debe ser una composición en la cual no se pueda ver la razón por la cual comienza y termina donde lo hace.[1063] Debe tener un comienzo relativamente inteligible en sí mismo y no provocar forzosamente la pregunta: "¿cómo se ha producido esto?"; un fin satisfactorio, y no provocar la pregunta: "¿y después?"; un medio que sea exigido por el comienzo y exija el fin. Y además, 2) la acción representada debe tener cierta extensión.[1064] Aristóteles está siempre seguro que cada cosa, ya sea un barco,

[1058] 48 Cap. 8-11.

[1059] [49] 1459 b22-26.

[1060] [50] Cap. 6.

[1061] [51] Es decir (creo) "de otras emociones como la piedad y el temor".

[1062] 52 *Cf.* 1447 b27.
[1063] 53 1450 b23-34.
[1064] 54 34-1451 a15.





una ciudad o una obra de arte, tiene un límite apropiado. En particular, la belleza de un objeto depende de su tamaño; si es muy pequeño, "nuestra percepción al aproximarse a la instantaneidad se torna indistinta"; si es demasiado grande, "su unidad y su conjunto escapan al espectador". Así como un bello conjunto visible debe ser de tal dimensión que pueda ser aprehendido por el ojo, un buen argumento trágico debe ser de una extensión que pueda ser abarcado por la memoria. Como el interés provocado por las diferentes partes se acumula en el curso del desenvolvimiento de la acción, ésta debe tener una cierta extensión para suscitarlo en el más alto grado posible; pero no debe sobrepasar una cierta extensión, de lo contrario el interés se disipará en la fatiga. Esta diferencia distingue la tragedia de las cortas improvisaciones de las cuales ha nacido históricamente; y al mismo tiempo distingue la buena tragedia de la mala. Las dos diferencias reunidas son interesantes, porque constituyen la alusión más explícita de Aristóteles a las condiciones formales de la belleza, a la cual el dramaturgo, como todo artista, se supone que tiende. De las tres condiciones de la belleza mencionadas en otra parte [1065], se omite la "simetría", quizá porque es más particularmente propia de las artes plásticas. La condición relativa al comienzo, al medio y al fin es identificada con el "orden".[1066] Y en la regla que concierne al tamaño, podemos reconocer la tercera condición, 'la limitación". 3) Para ser completa, la definición debe mencionar la causa final de la tragedia, y es lo que Aristóteles hace diciendo que su objeto es la purgación. Todo lo que se ha escrito sobre esta famosa doctrina Llenaría una biblioteca. La principal oposición está entre las teorías que toman la palabra κάθαρσις por una metáfora tomada de la purificación ritual, y ven en el objeto de la tragedia un objeto moral: la purificación de las emociones; y las que toman la palabra κάθαρσις por una metáfora sacada de la purgación de los humores corporales malignos [1067], y ven en el objeto asignado a la tragedia un objeto no moral. La primera teoría tiene el apoyo de nombres famosos, y está sobre todo asociada al de Lessing. La segunda ha sido difundida desde el Renacimiento y parece haberse vuelto indiscutible por los argumentos de Bernays.[1068]

[1065] 55 *Met.* 1078 a36.
[1066] 56 1450 b35.

[1067] [57] La comparación del efecto de la poesía con la expulsión de los humores malignos es tan antigua como Gorgias. (*Elogio de Helena,* 8-14). Pero no hay en él una doctrina de la expulsión de las pasiones *por su producción.*

[1068] [58] Milton expresa una teoría intermediaria. "La tragedia, tal como había sido compuesta

Podemos distinguir un objeto inmediato y un objeto ulterior de la tragedia. Su objeto inmediato es provocar la piedad y el temor; la piedad por los sufrimientos pasados y presentes del héroe, el temor por aquellos que lo amenazan. Se ha pensado algunas veces, fundándose en ciertos pasajes de la Retórica[1069], que, mientras el espectador siente piedad por el héroe, siente temor por sí mismo — el temor de que una suerte semejante le sobrevenga.[1070] Pero es poco verosímil que el espectador ordinario tema para él la suerte, por ejemplo, del héroe típico de Aristóteles, Edipo. Para dar sentido a esta hipótesis habría que considerar este miedo como un vago temor de la suerte desconocida que amenaza a cada uno de nosotros, pero no existe rastro de esta idea en Aristóteles. En efecto, dice expresamente que se teme por el héroe.[1071] Es verdad que para que podamos experimentar este sentimiento el héroe debe ser "semejante a nosotros mismos", pero es porque, sin cierto grado de semejanza entre él y nosotros, no podemos sentir un temor simpático por él.

Que la tragedia provoca la piedad y el temor es un hecho bien conocido, y era una de las principales razones en la cual Platón se fundaba para atacarla; estimulando la emoción, decía, la tragedia nos vuelve más emotivos y más débiles. Aristóteles le responde implícitamente que el objeto final de la tragedia es, no volvernos más emotivos, sino purgarnos de nuestras

antiguamente, ha sido siempre considerada como la más seria, la más moral y la más provechosa de todos los géneros poéticos; y Aristóteles, por esta razón, ha pretendido que provocando la piedad y el temor, o el terror, tenía el poder de purgar el alma de estas pasiones y de pasiones parecidas; es decir, de atemperarlas o de reducirlas a una justa medida por el placer particular que produce la lectura o el espectáculo de una buena imitación de estas pasiones. La naturaleza misma en sus efectos propios no deja de justificar esta aserción: así, en la medicina, las cosas de tinte melancólico o de cualidad melancólica sirven para combatir la melancolía, el ácido para curar la acidez y la sal para expulsar los humores salados." *(Pref.* a *Sansom Agonistes.) Cf.:*
*His servants he, with new acquist Of true experience, from this great event With peace and consolation hath dismissed, And calm of mina, all passion spent. (Samson Agon. ad fin.)* Sobre el origen de k teoría de Milton, *cf.* Bywater en J. *of P.* XXVII, 267-275.

[1069] 59 1382 b26, 1386 a26.

[1070] 60 Lessing, *Hamb. Dram.* St. 75.

[1071] 61 1453 a5.





emociones. Que ése sea el sentido de la κάθαρσις, lo muestran bien dos pasajes de la Política [1072], en los cuales Aristóteles habla de ciertos géneros de música —llamados "orgiásticos" o "entusiásticos" por oposición a otros llamados "éticos" o "prácticos" (es decir, imitando el carácter de la acción)— y los representan como atendiendo, no a la instrucción ni a la relajación, sino a la κάθαρσις. "El sentimiento que toma una forma violenta en ciertas almas, existe más o menos en todas — por ejemplo, la piedad y el temor, y también el entusiasmo. Ahora bien, esta última emoción tiene también sus víctimas, pero como resultado de la audición de las melodías sagradas —cuando han sufrido la influencia de las melodías que excitan en sus almas un frenesí místico— las vemos restablecidas, como si hubieran sufrido una curación y una purgación. El mismo tratamiento debe aplicarse, pues, a los que están especialmente sujetos a la piedad, al temor o, en general, a la emoción, y aun a todos los otros, en la medida en que son susceptibles de experimentar tales emociones; todos tienen necesidad de ser purgados de algún modo y sus almas aligeradas y deleitadas. Justamente de esta manera las melodías purgativas procuran a los hombres un placer inocente." Este pasaje remite de nuevo a la Poética para una exposición más completa de la κάθαρσις; la referencia se relaciona sin ninguna duda con el segundo libro, que nos falta.

Hay que notar aquí tres cosas: 1) estas melodías catárticas se distinguen de las melodías éticas y tienden a la "instrucción", es decir, al mejoramiento del carácter. Eso solo basta para refutar a los que consideran que el objeto que Aristóteles asigna a la tragedia es de naturaleza moral e implica la purificación de las pasiones. El fin al cual tiende la tragedia es una especie de placer. Las bellas artes son, en general, aquellas que tienden al placer, por oposición a las artes útiles, que producen las cosas necesarias para la vida, ya las ciencias, que tienden al conocimiento.[1073] Pero el placer que nace de la κάθαρσις es de naturaleza específica, distinto de la mera relajación y de la diversión.[1074] El poeta trágico debe tender a producir el placer que resulta del alivio de la piedad y el temor, y no otra cosa. No es seguro que Aristóteles haya reconocido claramente el placer estético como una especie de placer en general, que incluye los placeres producidos por las diferentes artes. 2) El lenguaje empleado aquí es médico, y parece más claramente médico cuando

[1072] 62 1341 a21-25, b32-1342 a16.

[1073] 63 *Met.* 981 b21, *cf. Poet.* 1448 b13, 18, 1460 a17, 1462 a16, b1.

[1074] *64 Pol.* 1341 b38-41, 1342 a16-28; *Poet.* 1453 a35, b10, 1459 a21, 1462 b13.

se lo compara con las obras biológicas de Aristóteles y los escritos hipocráticos.[1075] 3) El empleo que hace Aristóteles de la palabra en otros pasajes, muestra, por lo demás, que la "purgación de las emociones" significa probablemente "la remoción de ellas", y no (como se ha supuesto más común-mente ) "la remoción de lo que hay de inferior en ellas". Pero eso no significa su remoción total. Aristóteles no considera que sea bueno para el hombre estar enteramente libre de toda tendencia al temor y a la piedad; "hay cosas a las cuales debemos temer" [1076] y cosas que deben inspirarnos piedad. Eso significa "su remoción en la medida en que ellas son un exceso". No hay nada, en las acepciones médicas de κάθαρσις que impida esta interpretación, y el sentido común está a su favor.

El proceso al cual se ha hecho alusión aquí se parece mucho a la liberación de la emoción fuerte, a la cual los psicoanalistas asignan importancia. Hay, sin embargo, esta diferencia: el fenómeno que los psicoanalistas tratan de producir en los casos anormales, Aristóteles lo representa como efecto de la tragedia sobre el espectador normal. ¿Tienen de hecho la mayor parte de los hombres una tendencia excesiva a la piedad y al temor? ¿Y son verdaderamente aliviados viendo los sufrimientos del héroe de la tragedia? Que extraemos cierto beneficio del espectáculo o de la lectura de una gran tragedia, y que es por la piedad y el temor como se produce este efecto, es una cosa sobre la que no cabe duda. Pero, ¿este hecho no tiene otra razón? ¿No se debe más bien a que la gente desprovista de piedad y de temor, porque su vida le ofrece poca ocasión de experimentar tales sentimientos, es transportada más allá de sí misma y llevada a reconocer las alturas y los abismos de la experiencia humana? Esta ampliación de nuestra experiencia y el "conocimiento y el respeto de nosotros mismos" [1077] que obtenemos ¿no es la verdadera razón del valor atribuido a la tragedia? La explicación que da Aristóteles es probablemente verdadera con respecto a las naturalezas que tienden a estar constantemente oprimidas por los aspectos oscuros de la vida humana. Y, por lo demás, Aristóteles no tiene en cuenta al hombre ordinario

[1075] 65 Hay algunos pasajes en la literatura antigua que confirman esta interpretación: Plut. *Qu. conv.* 3. 8. 657 A, Arist. Quint. *De música* 3. 25 (pág. 13 Jan.), Iambl. *De Myst.* 1, 11, 3. 9 (ed. Parthey, Proclus en Plat. *Remp.* 1, págs. 42, 49 *et sq.*, Kroll.

[1076] 66 *E. N.* 1115 a12.

[1077] 67 Shelley, *Defence of Poetry* en las obras en prosa (ed. Forman), III, 116 (citado por E. F. Carritt, *Theory of Beauty*, 140).



PSIKOLIBRO

porque a éste le gustan los desenlaces felices, que Aristóteles considera de poco valor.[1078]

Después de definir la tragedia, Aristóteles pasa a enumerar sus elementos. Éstos son, por orden de importancia, los siguientes: A) los elementos pertenecientes al objeto representado: intriga, carácter, pensamiento; B) los elementos que implican los medios de representación: dicción (comprendiendo los dos medios ya nombrados: lenguaje y ritmo) y melodía; C) él elemento implícito en la manera de la representación: espectáculo (y especialmente los afeites de los actores). Aristóteles se esfuerza en mostrar que la intriga es más importante que el carácter y el pensamiento, y esto ha suscitado las críticas de aquellos que consideran el carácter como el elemento principal en una pieza (o en una novela). La intriga, se arguye, separada de los caracteres y del pensamiento se reduce a una serie de movimientos realizados por personas desprovistas de toda cualidad intelectual o moral particular, y tal intriga, con maniquíes en lugar de figuras, no tiene valor artístico. Esta antítesis evidentemente es absurda. ¿Cómo los personajes que se mueven en la escena podrían realizar sus evoluciones sin que en sus actos esté implícito un propósito y cierto grado de inteligencia? Y, por otra parte, ¿cómo los caracteres se podrían manifestar sin alguna intriga? No debemos llevar la abstracción a estos extremos. La idea de Aristóteles se comprende haciendo notar: 1) que la oposición de la intriga y del carácter es un caso particular de la del acto y la potencia. El carácter, en la medida en que se opone a la intriga es, propiamente hablando, el carácter-en-la-medida-en-que-es-inactivo, y en concordancia con sus principios metafísicos [1079] Aristóteles está obligado a preferir la intriga, que es el carácter-en-acción.[1080] Y es cierto que la mayor parte de los aficionados al teatro prefieren mucho más una intriga interesante, aun con caracteres vulgares, al análisis ingenioso y profundo de caracteres que no hacen nada en particular. 2) La mayoría de .las veces Aristóteles emplea en la Poética "carácter" y "pensamiento" en el sentido de revelación del carácter y del pensamiento en el lenguaje.[1081] Ahora

[1078] 68 1453 a23-39.
[1079] 69 *Met.* Θ. 9.

[1080] 70 1450 a16-23.

[1081] 71 1450 a6, 29, b5, 9, 11, 1456 a36. Cf. particularmente 1450 b8. "El carácter, en una pieza, es lo que revela el propósito moral de los personajes... allí donde esto no es evidente", por ejemplo en la acción. Sólo en 1454 a18 "carácter" implica la revelación del carácter en la acción.

bien, se admitirá que la expresión dramática más significativa de cualidad moral e intelectual está en la acción. La "intriga" absorbe de esta manera en sí la parte más importante del carácter y del pensamiento y se convierte sin duda en el principal elemento de la pieza. "Carácter" y "pensamiento" se reducen a la simple revelación suplementaria por la palabra de lo que se revela mejor por la acción; el "pensamiento", nos dice expresamente, es más asunto de la retórica que de la teoría de la poesía.[1082]

Por lo que hace a los otros elementos, podemos notar que Aristóteles describe la melodía como el más grande de los "endulzadores" de la tragedia, es decir, sólo como un accesorio aunque muy agradable, el "espectáculo" como el más extratécnico [1083] de todos los elementos; reconoce que el efecto trágico no exige necesariamente que la pieza sea representada de hecho. Volviendo a la intriga, Aristóteles señala [1084] que su unidad no consiste en el hecho de que tenga un solo personaje como sujeto. Muchos incidentes en la vida carecen de relación recíproca. "El argumento... debe representar una acción qué forma un todo completo, y los diversos incidentes que la componen deben estar tan estrictamente ligados entre sí que la trasposición o el retiro de uno de ellos desarticula y disloca el conjunto." [1085] Esta es la única unidad que Aristóteles prescribe, y no se puede concebir una prescripción más sensata en la materia. Así, "la función del poeta es describir no la cosa que ha acontecido, sino la especie de cosa que podría ocurrir".[1086] En este sentido, con referencia a su unidad interna y no a su generalidad, Aristóteles representa la poesía como expresando cosas más universales que la historia.[1087] La tragedia adhiere a los nombres históricos sólo porque lo que ha ocurrido antes puede evidentemente ocurrir y, por esta razón, es convincente; y, de hecho, se aparta a veces con éxito de esta tradición.

Hasta aquí Aristóteles ha explicado lo que entiende cuando dice que la tragedia es la imitación de una acción completa. Pero es también una

[1082] 72 1456 a34-36, *cf.* 1450 b6-8.

[1083] 73 *Cf.* los ἄτεχνα de la *Retórica*, 1355 b35, 1404 a16. El espectáculo aquí corresponde a la elocución en Retórica.

[1084] 74 1451 a16.

[1085] 75 *Ib.* 31-34.

[1086] 76 *Ib.* 36.

[1087] 77 b6.





imitación de incidentes, que provocan la piedad o el temor. Tales incidentes producen su efecto máximo "cuando se producen de una manera inesperada y al mismo tiempo a consecuencia unos de otros".[1088] Los incidentes de esta clase pueden resumirse bajo dos títulos: el "revés de la fortuna" y el "descubrimiento"; que son los dos caracteres distintivos de la intriga compleja por oposición a la intriga simple.[1089] Toda verdadera tragedia implica, en efecto, un tránsito de la felicidad a la desgracia, o de la desgracia a la felicidad; por "revés de fortuna" Aristóteles quiere decir un cambio en los límites de un solo acto o de una sola escena, comparable al que se produce en Edipo rey cuando el mensajero revela el parentesco de Edipo. El tercer elemento especial en la intriga sobre el cual Aristóteles llama la atención es el "sufrimiento", es decir, los asesinatos, las torturas y otras cosas parecidas que se realizan en el escenario.[1090]

La mejor tragedia, dice Aristóteles [1091], será compleja en el sentido ya definido. Es preciso evitar tres clases de intrigas. "Un hombre virtuoso no debe aparecer pasando de la felicidad a la desgracia, ni un hombre malo pasando de la desgracia a la felicidad. La primera situación no nos inspira ni temor, ni piedad, sino que nos es simplemente odiosa. La segunda es la menos trágica que se pueda concebir... no excita en nosotros ni el sentimiento de humanidad ni la piedad ni el temor. Por otra parte, un hombre extremadamente malo no debe aparecer pasando de la felicidad a la miseria. Tal acción puede despertar en nosotros el sentimiento de humanidad, pero no puede provocar ni la piedad ni el temor: la piedad se debe a una desgracia inmerecida, y el temor por la desgracia de alguien que es semejante a nosotros." [1092] El verdadero héroe trágico es, pues, "el personaje intermedio, el hombre que no distinguiéndose por su virtud ni por su justicia, cae en la desgracia a consecuencia, no del vicio ni de la depravación, sino de un error de juicio [1093], y que goza además de gran reputación y de cierta

[1088] 78 1452 a4.

[1089] 79 Cap. 10.

[1090] 80 Cap. 11.

[1091] 81 1452 b30-32.

[1092] 82 *Ib.* 34-1453 a6.

[1093] 83 La palabra ἁμαρτία designa aquí, según parece, el error de juicio; ἁμάρτημα es empleada en este sentido en *E. N.* 1135 b12-18; R*het.* 1364 B6; y ἁμαρτία a menudo se emplea en

prosperidad".[1094] La preferencia de Aristóteles por este género de héroe se funda, sin duda, en parte en Edipo rey, que era su drama favorito como Antígona era el drama favorito de Hegel. Este tipo es, en efecto, eminentemente trágico; por ejemplo, Otelo. Pero otros son quizá igualmente buenos. Es difícil reducir Antígona o Cordelia [1095] al tipo que preconiza Aristóteles; ellas pertenecen más bien al primero de los tipos que él rechaza — que rechaza, por lo demás, no como malas, sino como las que no son mejores. Y Macbeth y Ricardo III parecen mostrar que el tercer tipo rechazado por Aristóteles puede ser tan trágico como cualquier otro, mientras que Coriolano y Marco Antonio, Hamlet y Lear muestran la caída de nobles personajes en razón de faltas de voluntad más bien que de errores de juicio.

Aristóteles especifica en seguida [1096] el género de situación más propio para inspirar la piedad o el temor. El personaje que concibe o realiza la acción trágica debe ser un amigo o un pariente de quien la sufre (o debe sufrirla), y no un enemigo o un indiferente. En la intriga ideal, preparará su acto ignorando aquella relación y no la descubrirá sino en el momento oportuno.

Aristóteles enumera seis formas de "descubrimiento" [1097] y, entre éstas, da preferencia, no a la que resulta de un "artificio cualquiera de signos y de lazos", sino a aquella donde "la sorpresa se produce a causa de un incidente verosímil" [1098] como en Edipo rey e Ifigenia en Táuride. Mostrando la importancia que tiene para el poeta el hecho de colocarse en el lugar de sus

---

el sentido de error intelectual. Aristóteles se sirve a veces de esta palabra para designar los defectos de carácter (E. *N.* 1115 b15; 1119 a34, 1148 a3), pero este sentido debe ser aquí excluido por la fórmula δι' ἁμαρτίαν μεγάλην 1453 a15. Difícilmente se puede oponer un gran defecto de carácter a μοχθηρία.

[1094] 84 1453 a7-10.

[1095] [85] La tentativa de Hegel de mostrar que la suerte de Antígona está determinada por su falta, es seguramente errónea. En la tragedia, como en la vida real, los destinos humanos están a menudo tan encadenados unos con otros que las personas sufren por las faltas de otro; y el tema no es por eso de ninguna manera menos trágico.

[1096] 86 Cap. 14.

[1097] [87] Cap. 16.

[1098] 88 1455 a16-20.



PSIKOLIBRO

personajes, Aristóteles procede a una interesante división de los poetas en dos clases. "La poesía exige de parte de quien la practica un talento especial o, si no, una cierta locura; en el primer caso el poeta puede adoptar fácilmente el modo requerido, y en el segundo, por emoción, puede estar verdaderamente fuera de sí."[1099] Tenemos aquí algo que no carece de semejanza con el tipo clásico y el tipo romántico o, según el lenguaje de Nietzsche, el tipo apolíneo y el tipo dionisíaco; y es muy lamentable que Aristóteles no haya desarrollado esta idea. Otra clasificación interesante es la de las cuatro especies de tragedia: tragedias en las cuales la acción entera está formada por las peripecias de la fortuna y el descubrimiento, tragedias patéticas, tragedias de caracteres y tragedias de espectáculo. Todos estos elementos de interés deben ser combinados tanto como sea posible.[1100] Por otra parte Aristóteles muestra muy bien la locura que seria intentar hacer entrar toda una acción épica en el cuadro de una tragedia.[1101]

Por lo que respecta al "carácter" da cuatro reglas.[1102] Los caracteres deben ser virtuosos (aunque, como hemos visto, no demasiado); deben ser apropiados — por ejemplo al sexo de los personajes; deben ser parecidos a los de la leyenda original; deben ser consecuentes consigo mismos, aun en sus incoherencias. Ante todo, en el carácter como en la intriga, es menester buscar lo necesario o lo verosímil; el discurso y la acción deben surgir del carácter. En cuanto al mejor modo de indicar el "pensamiento" de los personajes del drama, Aristóteles nos remite a la Retórica.[1103] Lo que ha dicho de la "dicción" consiste, por una parte, en un análisis interesante de las "partes del discurso" [1104] y, por otra, en cierto número de sugestiones [1105] acerca de la manera como la poesía debe combinar la claridad con la dignidad por una juiciosa combinación de lenguaje ordinaria y de formas fuera del uso corriente, y sobre todo de metáforas. Saber hacer metáforas "es lo único que no se puede

---

[1099] 89 a32-34.

[1100] 90 b32-1456 a4.

[1101] 91 1456 a10-19.

[1102] 92 Cap. 15.

[1103] 93 1456 a34.

[1104] 94 Caps. 20, 21.

[1105] 95 Cap. 22.

aprender de otros y es signo de genio, porque una buena metáfora implica la percepción intuitiva de lo semejante en las cosas desemejantes".[1106]

Un justo sentimiento de las características de los diferentes géneros literarios aparece en los capítulos donde Aristóteles compara la poesía épica con la tragedia. Se parecen las dos en la exigencia común de la unidad de acción, que diferencia a ambas de la historia [1107], y también en que tienen las mismas especies —simple y compleja, historias de caracteres e historias de sufrimientos, etc.— y los mismos elementos, salvo que la poesía épica prescinde del canto y el espectáculo. Difieren: 1) en extensión. Mientras el mismo principio general se aplica en los dos casos, a saber, que la obra debe ser enteramente aprehendida de una sola mirada, la epopeya puede ser más extensa, puesto que la forma narrativa le permite describir un gran número de incidente simultáneos. Eso da a la epopeya "grandiosidad, variedad de interés, y permite introducir episodios de géneros diferentes" [1108], lo cual tendería a destruir el drama por saciedad. Difieren 2) por el metro. La misma naturaleza ha enseñado a la poesía épica el uso del metro "más grave y más asentado, que tolera más que ningún otro el empleo de las palabras extranjeras y de las metáforas".[1109] 3) La epopeya "ofrece un campo más amplio a lo verosímil, factor principal de lo maravilloso, porque no se ve a los personajes que actúan. La persecución de Héctor sería ridícula en el escenario... pero en el poema se pasa por alto lo absurdo de la situación".[1110] Sin embargo, aun en la epopeya, las cosas inverosímiles se justifican sólo en la medida en que sirven al fin de la poesía misma haciendo que el efecto sea más asombroso.

De la epopeya y la tragedia, ¿cuál es el arte más elevado? [1111] La opinión corriente coloca a la tragedia por debajo de la epopeya, a causa de la vulgar exageración teatral que se había puesto de moda. Aristóteles juzga que esta objeción está fuera de lugar, y da la palma a la tragedia por las siguientes

[1106] 96 1459 a6-8.

[1107] 97 Cap. 23.

[1108] 98 1459 b28-30.

[1109] 99 b34-36.

[1110] 100 1460 a12-17.

[1111] 101 Cap. 26.





razones: 1) es una forma más rica que la epopeya, pues la música y el espectáculo realzan el efecto; 2) es más vivida, aun en la lectura; 3) alcanza su efecto con mayor concentración; 4) tiene mayor unidad de acción; 5) produce de modo más completo el efecto específico de la poesía: el placer que nace de la piedad y el temor.

La tragedia y la epopeya son las únicas dos formas de poesía de las cuales se habla mucho en la Poética. Hay un capítulo sobre la historia de la comedia [1112] , y el segundo libro, que nos falta, parece haber tratado de la naturaleza de la comedia. El otro tema principal de este libro era una exposición completa de la κάθαρσις, que nos sería tan preciosa; la comedia probablemente aparecía como una purgación de la tendencia a reír, así como la tragedia purga de la piedad y el temor. De la poesía lírica sólo menciona las formas del ditirambo y el nome, y de manera accidental. Aristóteles sin duda sostenía que la poesía lírica pertenece a la teoría de la música más bien que a la de la poesía. Por tanto la Poética está lejos de ser una teoría en general, y menos aun de las bellas artes. No se puede extraer de ella ninguna teoría estética completa o siquiera coherente. Sin embargo contiene quizá más ideas fecundas sobre el arte que ningún otro libro. Señala el comienzo de la liberación de dos errores que han estropeado repetidas veces las teorías estéticas: la tendencia a confundir los juicios estéticos con los juicios morales, y la tendencia a considerar el arte como una simple reproducción o fotografía de la realidad. Las palabras de Aristóteles reconocen claramente de modo implícito que la belleza es un bien independiente de los intereses materiales y los intereses morales, pero él no llegó a definir su naturaleza.

[1112] 102 Cap. 5.